EDUARDO ANDRÉ RODRIGUES DE LIMA

NIETZSCHE E A PÓS-MODERNIDADE: A QUESTÃO DO NIILISMO ENTRE A METAFÍSICA DE ARTISTA E O ESPÍRITO LIVRE

Dissertação submetida à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal

FORTALEZA
2009

EDUARDO ANDRÉ RODRIGUES DE LIMA

NIETZSCHE E A PÓS-MODERNIDADE: A QUESTÃO DO NIILISMO ENTRE A METAFÍSICA DE ARTISTA E O ESPÍRITO LIVRE

Dissertação submetida à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Aprovada em: ___/___/____

BANCA EXAMINADORA:

____

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal (Orientador)
Universidade Federal do Ceará – UFC

____

Prof. Dr. Miguel Antonio do Nascimento
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

____

Prof. Dr. Custódio Luis Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará – UFC

____

Prof. Dr. Dilmar Santos de Miranda
Universidade Federal do Ceará – UFC

AGRADECIMENTOS

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC, em especial aos Professores Dilmar Miranda, Custódio Almeida, José Maria Arruda e Konrad Utz, por suas inestimáveis contribuições nesses anos de aprendizado.

Ao PROCAD, pelo suporte financeiro durante o importante período de pesquisa na PUC-RS.

Aos colegas de turma de mestrado da UFC, em particular aos pesquisadores do grupo Apoena: Daniel Carvalho, Rogério Moreira e Gustavo Bezerra, pelas tardes extremamente frutíferas de leituras e debates da obra nietzschiana. Sei que posso chamar vocês de amigos, e isso não é pouca coisa. Viveria com grande prazer o eterno retorno destes dias.

A meu orientador Ivanhoé Albuquerque Leal, que me conduziu não só com imensa erudição e grande rigor, mas igualmente com elegância. Não há como agradecer totalmente este tipo de orientação, trata-se, pois de uma vivificante dívida insolvente.

A minha magnífica esposa Helena Cristine Almeida Marques de Lima e aos meus filhos, o belo João Matheus Marques de Lima e a minha linda princesinha Maria Eduarda Marques de Lima. Meus filhos, em distinção de minha esposa, ainda não compreendem as razões de tantos dias nos quais não brinquei com eles ou mesmo estive totalmente ausente por estar realizando esta pesquisa, mas sei que em breve entenderão. O modo como posso expressar o que percebo quando estou na presença destas três pessoas é que através delas... sinto que existe o amor em si.

285. Excelsior – “Você nunca mais rezará, nunca mais adorará, nunca mais repousará sua confiança infinita – você se proíbe de estancar ante uma sabedora infinita, uma bondade última, um último poder, desarmando seus pensamentos – não há um constante guardião e amigo para as suas sete solidões – você vive sem vista para uma montanha que tenha neve no rosto e ardor no coração – não existe para você mais nenhum retaliador, nenhum aperfeiçoador final – não há mais razão no que acontece, nem amor no que lhe acontecer – para seu coração já não há pousada aberta, onde ele só tenha de encontrar e não mais procurar, você resiste a qualquer paz derradeira, você quer o eterno retorno da guerra e da paz: – o homem da renúncia, em tudo você quer renunciar? Quem lhe dará a força para isso? Ninguém jamais teve essa força” – existe um lago que um dia se negou a escoar, e formou um dique onde até então escoava: desde esse instante ele sobe cada vez mais alto. Talvez justamente essa renúncia nos empreste a força com que a renúncia mesma seja suportada; talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual desaguar. (Nietzsche. A Gaia Ciência).

RESUMO

Este trabalho examina e expõe em quais parâmetros a crítica de Nietzsche ao racionalismo socrático, às ideias teleológicas modernas e ao valor das verdades absolutas forja a concepção de niilismo e, por sua vez, em que sentido tal crítica contribui para inaugurar a denominada época pós-moderna. Nessa perspectiva, analisamos, em *O nascimento da tragédia,* a destruição do mito trágico provocado pelo efeito devastador de Sócrates e a correlação desse fato com a proposição da metafísica do artista. Na *Segunda consideração extemporânea,* investigamos a ideia de História que toma, na extemporaneidade do presente, a vida como valor norteador e contraposto a um *telos* apriorístico e decadente. Em *Humano, demasiado humano*, averiguamos tanto o alcance do ceticismo de Nietzsche quanto sua atitude afirmativa como novo modelo de pensar. Concluímos que a filosofia nietzschiana lida positivamente com o niilismo e cria um modelo de conhecimento para além das categorias de razão Modernas constituindo um incontornável percurso para a compreensão do mundo contemporâneo, isto é, do pós-moderno.

Palavras-chave: racionalidade, estético, teleológico, niilismo, pós-moderno.

ABSTRACT

This work examines and exposes the parameters of the Nietzsche's critics to the rationality of Socrates, to the teleological modern ideas and to the value of absolutely truth and focus how it does forges the nihilism conception and does inaugurates the postmodern age. Through those perspectives, this work analyses in the *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music*, the destruction of the tragic myth caused by the devastated effect of Socrates and those correlations with the creation of the metaphysic of the artist; in the *The Second Untimely Meditations* (*On the Use and Abuse of History for Life*) it investigates the ideas of history that takes life, in the untimely present, as the most important value and as the opposition of a aprioristic and decadent *telos*; In *Human, all too human*, it focus the Nietzsche's skeptical and its positive attitude as a new model of thinking. We concluded that the Nietzsche's philosophy deals in a positive way with the nihilism and creates a new model of knowledge beyond the Modern categories of reason constituting an unquestionable path to understand our contemporaneous world as a postmodern age.

Keywords: rationality, esthetics, teleological, nihilism, postmodern.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO

Nietzsche, pós-modernidade e a questão do niilismo. Como é possível se trabalhar e entrelaçar filosoficamente esta tríplice perspectiva sem cair em uma mera exposição das características conceituais de nosso tempo? Atualmente, a grande quantidade de obras que ostentam o termo *Pós-Modernidade* instiga um estudo sobre o problema e, de certo, existem muitas possibilidades de labores filosóficos. Partindo desta dificuldade, neste trabalho, no primeiro momento, serão elaboradas algumas inter-relações sobre o pensamento nietzschiano enquanto fundamental precursor de crises e anátemas da Filosofia contemporânea, tomando ainda tais crises como significativas de uma ampla desilusão para com os sonhos da modernidade iluminista. Este desencanto contemporâneo pode ser entrevisto atuando em três campos fundamentais da Filosofia tais como a estética, a ética e a ciência, remetendo os filósofos a desacreditarem que podem forja, ou encontrar, um princípio único de funcionalidade ou de racionalidade que explique totalmente a existência e, até mesmo liberte o homem de suas dores. Com isso, se verificará as razões que fazem importantes filósofos sustentarem que, atualmente, vivenciamos o fim das antigas teleologias e das fortes pretensões ontológicas das filosofias modernas – um ponto singularmente presente em meio de vertentes inexoravelmente plurais.

Mas, se é plausível defender o niilismo como uma singular égide de uma crise realmente global, igualmente, é praticável questionar o que significa exatamente este conceito procurando as mais significativas origens destas grandes mudanças. Focando tal gênese, o pensamento nietzschiano é apontado por muitos pensadores contemporâneos – como será examinado – como a base mais fértil destas ideias que marcam o suposto fim do otimismo Iluminista, a passagem fundamental, portanto, para uma suposta época pós-moderna. Outro aspecto a ser investigado, é que o pensamento nietzschiano é marcado – segundo pensadores como, p. ex., Heidegger – pela questão do niilismo. Nietzsche, construindo sua obra filosófica, toca profundamente na questão das verdades fundamentais engendrando um debate com as categorias de razão de sua época. Este diálogo traduz, como se demonstrará, a inquietação de Nietzsche a cerca dos elementos concebidos como niilistas.

Com isso, enfrentando o tema, Nietzsche e pós-modernidade, se demonstrará como o niilismo pode ser tomado enquanto uma pertinente conexão entre o filósofo do século XIX e a nossa era. Nesse sentido, Nietzsche figura como uma via de trabalho de mão dupla, pois, por um lado, destacar e problematizar o supracitado niilismo em nossa atualidade (em correlação com as ideias deste precursor) implica, por outro, que se deve compreender, como o niilismo se apresentou em sua obra.

Se examinará, pois como a filosofia de Nietzsche procura demolir as pretensões dos saberes de seu tempo, denunciando a subordinação da estética/beleza, da verdade e da ética, enquanto equivocadamente caídas no julgo dos exageros da razão e da consciência. Estes últimos elementos, observados por Nietzsche como ídolos supremos, seriam um socrático desejo doente de verdade. Desejo, inclusive, que pode levar para um tipo de niilismo falsamente consolador.

Configura-se, pois, a questão que norteia a pesquisa: (i). Como Nietzsche trabalhou com seu próprio niilismo e o que ele criou enquanto modelo alternativo às categorias de racionalidade? E, partindo desta reflexão, é possível entrever dois temas menores adjacentes: O que este destacado precursor da pós-modernidade pode nos dizer sobre este atual niilismo através de sua obra, assim como a influência que Nietzsche exerce nos filósofos genericamente denominados de pós-modernos – pontos menores que são observados dentro dos limites de um trabalho dissertativo e sugerem perspectivas futuras. Objetivando tais questões serão recortados três textos: *O Nascimento da Tragédia*, *A Segunda Consideração Extemporânea* e *Humano, demasiado humano*.

Examinar a questão principal, assim como seus aspectos subsidiários, implica em desvelar, na *O Nascimento da Tragédia,* como Nietzsche trabalha com a metafísica do artista enfrentando um tipo de pessimismo/niilismo observado no mundo grego antigo e, em seu próprio tempo. Este perigoso pessimismo/niilismo poderia, segundo Nietzsche, encaminhar os homens para um desencanto passivamente fatalista ou para um além metafísico falsamente consolador.

Tal ameaça surgiu tendo como marcos diferenciadores Sócrates e Eurípedes, que assinalam a morte da arte trágica. Este perigo separa, através de um elemento conceitual inédito, – o exagero racionalista socrático –, os naturais apolíneo e dionisíaco. Deste modo, este trabalho examinará como a arte com seus mitos, sua ilusão e sua verdade

trágica, se contamina por tal ideal, e se subordina para sempre a um pensamento autodeclarado mais verdadeiro, mais belo e mais consciente. Com efeito, se procurará esclarecer como Nietzsche assevera que nos instintos e nas forças naturais a arte encontra seu verdadeiro reino, e que são nos mitos, na música e nas ilusões que ela deve se servir enquanto melhor inspiração. Igualmente, as equivocadas pretensões socráticas não são propriamente verdades, mas uma ilusória crença na verdade que contamina todas as categorias de saber e, acabam, para Nietzsche, levando para um niilismo negador da vida e do conhecimento trágico.

Examinar-se-á, pois, que aquilo que os artistas sabiam "apenas por instinto" é desprezado pelo socratismo e, ao fazer isso, estes novos critérios destroem o que Nietzsche considera a arte verdadeiramente bela e trágica. Cria-se, com esse elemento novo uma oposição entre conhecimento artístico e conhecimento racional, e os desdobramentos conceituais deste embate ressaltam, segundo Nietzsche, um enfrentamento entre a razão cientifica e o instinto estético.

Por fim, abordando este texto, se procura esclarecer como Nietzsche entende a idéia de que as chagas da existência são incontornáveis, configurando uma afirmativa e positiva metafísica do artista. Tal concepção "salvadora" implica em outro tipo de conhecimento e de Filosofia distintas das categorias de razão socráticas. Trata-se de uma concepção que, enfrentando o niilismo, entende a arte como a atividade realmente metafísica do homem efetivando um saber trágico-afirmativo, belo como a música dissonante.

Já, na *Segunda Consideração Extemporânea*, refletindo sobre a história antiquária, crítica e monumental as criticas nietzschianas apontam para um excessivo historicismo de seu tempo, denunciado como uma doença. Para Nietzsche, é plausível que indivíduos ou países se tornem apenas colecionadores de antiguidades vazios e vivam a contradição interna de estarem no presente, mas voltados para uma existência pretérita. Deste modo, se procurará esclarecer que a mera busca por erudição histórica pode levar ao fim dos instintos, implicando em um enfraquecimento da personalidade, e na falsa crença de que o passado possuiu mais justiça e vida do que o presente. Igualmente, pode implicar em uma crença de que a história do mundo se conecta a alguma finalidade metafísica. Veremos que, para Nietzsche, estas ideias denotam o fim das forças vitais que são as únicas capazes de interpretar o oráculo perene dos tempos

pretéritos. Para Nietzsche, ao invés de mumificar e fixar – mesmo institucionalizar –, o passado, ou procurar um *telos* para os fatos da existência, o saber histórico deveria promover a vida em seu mais alto grau cultivando a força plástica e artística que vivifica o presente, pois a vida necessita de ilusão, esquecimento e de ação. Observando tais pontos se examinará as correlações e conseqüências desta ideias com o desencanto para com os sistemas filosóficos apriorísticos, o que significa, pois, o fim das teleologias – um tipo de niilismo.

Este trabalho se deterá, portanto, em explicitar como Nietzsche, mesmo reafirmando a inexistência de qualquer tipo de metafísica da história, mantém uma postura ativa para com a natureza e com a existência. Focará, pois, nas razões que marcam a necessidade de fortalecer os instintos criativos que foram engessados, mas podem, para Nietzsche, retornar e criar uma postura histórica artística que sirva a vida, enfrentando o niilismo.

Por fim, em *Humano, demasiado humano*, uma obra já marcada pela ausência de qualquer metafísica, se aferirá que o perigo do niilismo se torna extremamente real para Nietzsche. Aqui se explicará o método nietzschiano de perscrutar as origens dos conceitos e os reduzir a antropomorfismos, destituindo, nesse caminho de volta suas cargas metafísicas e explicitando a transitoriedade de suas formas. Para Nietzsche, tudo é humano demais, logo nada pode ser verdadeiro ou permanece extático em última instância. E, se observamos o mundo demasiado colorido, nós fomos os próprios pintores. O nada (nihil) é o que "resta" quando o perene devir do mundo, unido as impossibilidades de fundamentos últimos é demonstrado. Neste sem fundo movediço Nietzsche entrevê, face a face, a própria inexistência de razões últimas para a vida e denuncia severamente que a metafísica clássica havia esquecido a história e o tempo. Assim, explicaremos como Nietzsche, a despeito deste radical ceticismo, celebra a própria necessidade, e mesmo inevitabilidade do ilógico na existência. Não obstante, se investigará como o conhecimento artístico, acrescido de um conhecimento rigoroso, mas mais humilde, resulta em uma força e atitude capaz de enfrentar tal perigo.

Por conseguinte, se averiguará nestes três textos como estas duras críticas de Nietzsche trazem para um primeiro plano filosófico outro modelo de conceber as categorias da razão que, sem negar a tragicidade da vida, apresenta um conhecimento que revaloriza o estético, os instintos, o ilusório e o mítico. Finalmente, partindo do

aprofundamento conceitual das questões supracitadas se apresentará Nietzsche enquanto niilista que caminhou e se afirmou alegremente para além do desencanto e dores inevitáveis da vida. Isto implica em desvelar outro modelo de pensar – para além das epistemologias modernas – que trabalhe e afirme positivamente a diferença, o agônico, o inaudito e o devir, mas jamais apenas um niilismo resignado.

2. NIETZSCHE COMO PRECURSOR DA PÓS-MODERNIDADE E A QUESTÃO DO NIILISMO

2.1 Pós-Modernidade como conceito, Nietzsche e a questão do niilismo

Neste primeiro momento, investigamos como um estudo filosófico sobre a pós-modernidade leva a uma centralização na obra de Nietzsche, apontando para as questões concernentes ao niilismo. Partindo desta inflexão, se observa que o niilismo pode significar tanto a destituição das antigas ideias teleológicas modernas, quanto o surgimento de novos modelos de conhecimento não baseado nas antigas categorias de racionalidade. Com efeito, o problema da racionalidade e da inteligibilidade última do mundo é uma questão central que, de fato, atravessa a Filosofia desde sua origem. Não há muitas dúvidas que a Filosofia emerge em um contexto no qual a mitologia, por vários motivos, já não satisfazia como solução às questões fundamentais que o homem lançava a respeito de sua existência e, em contrapartida, se percebia a configuração de um empirismo e de uma lógica antigos[1]. Portanto, a gênese da Filosofia figura bem próxima da questão fundamental de um compreender racionalmente melhor construído.

Neste labor, o filósofo é o único que pergunta pelos fundamentos das coisas e si mesmas, dos entes enquanto tais e, ao mesmo tempo, questiona sobre as possibilidades e as normatividades que compõe as pretensões de validade e de inteligibilidade destes mesmos entes; ou seja, ele pode olhar – entre tantas possibilidades – de forma ontológica e igualmente epistemológica.[2] O filósofo pode ser ainda um organizador dos sistemas teóricos conceituais que compõe o todo referencial de uma época elaborando um quadro conceitual globalizante.

Atualmente, a imensa quantidade de obras, nas mais variadas áreas e disciplinas do conhecimento, que trazem em seu título o termo pós-modernidade chamam a atenção para a última tarefa supracitada e leva a crer que a atualidade tem sido denominada e tomada por muito pensadores a partir desta macroanálise.[3] Tal fato é interessante e

---

[1] Cf. BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. p. 28-36.

[2] Cf. SUZANA, Marly da C. Magalhães. BARRETO, José Anchieta E.. *O Discurso Epistemológico: modernos e pós-modernos*. p. 212-213.

[3] Sobre o amplo uso do termo nos últimos tempos, Featherstone nos diz que "Em primeiro lugar, o amplo leque de campos artísticos, intelectuais e acadêmicos nos quais o termo "pós-modernismo" foi aplicado é impressionante: música (Cage, Stockhausen, Briers, Holloway, Tredici, Laurie Anderson); artes plásticas

irônico, se obsevarmos na superfície imediata uma possível contradição, pois a impossibilidade teórica de meta-discursos globalizantes – que dariam lugar a certas práxis localizadas – parece ser um dos signos fundamentais desta discutível condição pós-moderna.[4] Não obstante, a questão da pós-modernidade não tem nada de superficial, visto conter em seu cerne uma profunda tematização que leva a considerar e questionar a problemática da superação e da composição de nosso próprio todo conceitual. Como é possível observar esse tema em face de sua amplitude? L. Chevitarese nos apresenta um bom exemplo de aproximação:

> O desencanto que se instala na cultura é acompanhado da crise de conceitos fundamentais ao pensamento moderno, tais como "Verdade", "Razão", "Legitimidade", "Universalidade", "Sujeito", "Progresso", etc. O efeito da desilusão dos sonhos alimentados na modernidade se faz presente nas três esferas axiológicas por ela mesma diferenciadas: a estética, a ética e a ciência. Tal efeito apresenta-se nos mais diversos campos de produção cultural, tais como a literatura, a arte, a filosofia, a arquitetura, a economia, a moral, etc.[5]

Como posto, o debate se realiza fundamentalmente em torno de vários conceitos entrelaçados e notadamente inseridos no âmago de muitas áreas disciplinares, próximas ou não. Antes de seguir adiante, existe uma questão subsidiária: inferir o momento crucial que pode ser tomado como divisor de águas para uma pós-modernidade.[6] Nesse

---

(Rauschenberg, Baselitz, Mach, Schnabel, Kiefer). Alguns ainda incluiriam Warhol e a pop art da década de 60; outros (Bacon); literatura (Slaughterhouse Five, de Vonnegut, e os romances de Barth, Barthelme, Pynchon, Burroughs, Ballard, Doctorow); cinema (Body Heat – Corpos Ardentes, The Wedding – Cerimônia de Casamento, Blue Velvet – Veludo Azul, Wetherby); drama (o teatro de Artaud); fotografia (Sherman, Levine, Prince); arquitetura (Jencks, Venturi, Bolin); teoria e críticas literárias (Spanos, Hassan, Sontag, Fielder); filosofia (Lyotard, Derrida, Baudrillard, Vattimo, Rorty); antropologia (Clifford, Tyler, Marcus); sociologia (Denzin) e geografia (Soja). Os próprios nomes incluídos e excluídos na lista sem dúvida parecerão controversos a alguns. Tomemos o exemplo da ficção: alguns, como argumenta Linda Hutcheon, desejariam incluir os romances de Garcia Márquez e até mesmo Cervantes sob o título de pós-modernismo, e outros querem designá-los como neobarrocos e barrocos. Scott Lash quer considerar o dadaísmo como um pós-modernismo "*avant la lettre*" Cf. FEATHERSTONE, Mike. *Moderno e pós-moderno.* Acesso em: 18.abr. 08.

[4] A respeito do fim das metanarrativas, Cf. LYOTARD, Jean-François. *A condição Pós-Moderna*. p. XV.

[5] CHEVITARESE, L. *"As 'razões' na Pós-modernidade"*. p. 1.

[6] David Harvey argumenta: "Embora o termo 'moderno' tenha uma história bem mais antiga, o que Habermas chama de projeto da modernidade entrou em foco durante o século XVIII. Esse projeto equivalia a um extraordinário esforço intelectual dos pensadores iluministas para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas. A ideia era usar o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária". Cf. HARVEY, David. *Condição Pós-moderna*. p. 23.

sentido, duas perspectivas devem ser postas: não há consenso sobre a efetividade de estarmos em um momento pós-moderno, nem, tampouco, se estamos, quando começou. M. Miroslav resume o segundo ponto da questão com os seguintes termos:

> Alguns autores se referem a Spinoza e a sua idéia de *conatus*; outros, a Nietzsche e aos aspectos da sua crítica do niilismo; alguns colocam os textos de Kierkegaard sobre a existência como o ponto referencial. Quando se fala sobre a relação entre a pós-modernidade e a racionalidade, utilizam- se os textos de Foucault, e a discussão lançada por ele sobre a relação entre epistemologia e poder moderno, ou os textos de Rorty referentes à relação entre a epistemologia e a hermenêutica. Um dos autores para a discussão poderia ser também J. F. Lyotard, que parece ser o único a usar o termo *pós-moderno* no sentido explícito.[7]

Além destes, existem outros que defendem nossa estada em uma modernidade que, através de uma profunda autocrítica e/ou da exacerbação de suas conquistas valorativo-conceituais modernas está atingindo sua maioridade[8]. Nota-se então que se debruçar sobre o conceito pós-moderno é perceber quão verdadeiramente amplo o tema se mostra. Com efeito, a questão está atrelada a uma multiplicidade de outros macro-conceitos que, não raro, o substituem com o "mesmo significado". Ao verticalizar a pesquisa, considera-se o entendimento de que, *crise de racionalidade*, p. ex., é uma concepção tomada de forma similar por diversos autores quando se referem à Pós-Modernidade.[9] E novamente esta suposta crise, como tudo que a envolve, permearia globalmente todo o campo teórico de relações humanas, desde a estética até as tematizações políticas, como destaca F. Japiassu:

> Com a emergência dos totalitarismos, o desmoronamento das ideologias de esquerda e o declínio da mitologia do Progresso, vivemos um momento histórico caracterizado pela evanescência dos conflitos social, político e ideológico. Nosso mundo pode ser caracterizado por uma tríplice recusa: 1. da visão global da História como progresso ou emancipação, conduzindo os indivíduos a adotarem uma atitude de profundo agnosticismo político; 2. da idéia de uma razão uniforme e universal, levando os indivíduos a não saberem mais se devem ou não pensar ou a acharem que se equivalem todos os modos de pensar; 3. da diferenciação estrita das esferas

---

[7] MIROSLAV, M. *Pós-Modernidade vs. Modernidade – A questão da Racionalidade*. p. 29.
[8] Sobre essa afirmação, Cf. BAUMAN, Zygmunt: *Modernidade e Ambivalência*. pág. 288.
[9] Sobre está afirmação, Cf. IVO; LEAL, 2001. Cf. IVO, Anete, B. Leal. *Crise de racionalidade*. p. 1-10 e passim.

> culturais (arte e filosofia, por exemplo), levando os indivíduos a acreditarem que podem ser fundidas na base de um princípio único de racionalidade ou de funcionalidade.[10]

Não se trata de algo a ser minimizado, mas, antes, a *crise de racionalidade* de nossa contemporaneidade parece inexoravelmente imbricada – chegando a se confundir – no possível núcleo de características de uma discutível condição pós-moderna. Nesse sentido, vê-se que não raramente o debate sobre a pós-modernidade já se realiza como se estivéssemos em um além de uma *ponte sem retorno*, cujo *atravessar* seria exatamente se distanciar, de alguma forma mais ou menos definitiva, dos conceitos racionalistas modernos e, às vezes, consequentemente, da Filosofia como conhecimento e/ou da própria tradição que remonta a uma antiguidade milenar.[11] Bertrand Sernin defende em seu estudo sobre a razão no século XX, a percepção de um amplo e atual niilismo crônico que afeta inexoravelmente nosso mundo transformando o papel das categorias de razão modernas em algo mais ou menos instrumental.[12] Através desta radical diferença com a tradição, alguns observam o próprio fim de certos modos de se fazer Filosofia, como Heidegger sugeriu em um texto hoje já clássico, restando-nos apenas modalidades filosóficas baseadas em uma espécie de "exercício do pensar".[13] Na esteira destes argumentos Ricardo Q. Gouvêa observa:

> Entretanto, há muito tempo que a filosofia "desconstruiu" a noção clássica de verdade: o que temos hoje são diferentes teorias sobre a verdade, como o correspondentismo, o coerentismo, o verificacionismo, o pragmatismo de William James (1842-1910), o semanticismo de A. Tarski, etc. Martin Heidegger (1889-1976) dizia que a verdade como nós a entendemos é uma invenção dos gregos. *A-letheia* é descobrir aquilo que jaz oculto na memória (*lethe* = esquecimento), é lembrar-se daquilo que o burburinho das idéias e opiniões nos fez esquecer.[14]

---

[10] JAPIASSU, H, F. *A Crise na Razão no Ocidente*. p. 3.
[11] A morte da Filosofia e de suas categorias de racionalidade – ou de certos tipos e possibilidades de se filosofar – durante o século XX, foram anunciadas por vários pensadores entre eles Heidegger, Wittgenstein e Rorty. Cf. OLIVEIRA, M A. Pós-Modernidade: Abordagem Filosófica. In: TRASFERETTI, J.; LOPES, P.S. (Org.). *Teologia na Pós-modernidade. Abordagens epistemologia, sistemática e teorético-prática*. p. 21-52.
[12] Cf. BERTRAND, Saint-Sermin. *A Razão no Século XX.* p. 186-208.
[13] Cf. HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento.* p. 71-81 e passim.
[14] GOVEIA, Ricardo. *A Verdade na Filosofia*. p. 17.

Se tal ruptura ou morte ocorreu é permitido perguntar, a partir do suposto obituário, até onde seria possível seguir as pistas dos perpetradores dessa ruptura e inferir como ela se deu. De forma adstrita, é possível recortar um ponto conceitual mínimo e pertinente que possa caracterizar a pós-modernidade sustentando um trabalho sobre o tema. De fato, tais enfoques podem apontar para o niilismo e Nietzsche como se observará.

Convém antes expor que, se pode haver certo consenso de que a razão e o niilismo são pontos, de fato, intransponíveis, no debate sobre a pós-modernidade, há ainda dissenso que a própria *não-razão*, seja uma característica conceitual apropriada. Ou seja, a questão pode partir de um pressuposto mais ou menos equivocado. Em outras palavras, os possíveis pós-modernos não necessariamente, ou ainda, às vezes, negativamente, não se consideram como irracionais ou niilistas empedernidos. Novamente Miroslav nos ajuda a comentar que, talvez eles – os ditos pós-modernos – se sintam mais confortáveis pretendendo estar em outro campo de racionalidade pós-metafísica, mas jamais em uma irracionalidade:

> A filosofia pós-moderna, filosofia da desconstrução, não está como a poesia, sem uma referência. Ela é o pensamento da diferença. Em uma forte polêmica com John Searle, Derrida afirma novamente não querer dizer que tudo – as leis, as constituições, a declaração dos direitos humanos, por exemplo – sejam só romances. Ele somente quer reafirmar que isso tudo não são realidades naturais e dependentes do mesmo poder estrutural que também elabora as ficções nos romances. Espero que essa afirmação da diferença signifique que a pós-modernidade não pode ser compreendida como a nova forma do autismo na filosofia.[15]

Para estes autores ditos pós-modernos, esta situação (pós-moderna) não é, portanto, um *autismo*, pois seria uma negação radical de uma tradição e, ao mesmo tempo, alguma coisa mais que irracionalidade que implique em uma maior relevância a diferença e aos aspectos que não são realidades naturais envolvidos nos processos de pensar o mundo. Com isso, é possível apontar: se nesse debate sobre o pós-moderno a nova razão que surge daí não é mais uma verdade última – lembrando que não deseja ainda ser irracionalidade – então, não é mais *logos.* E se dirige não para uma unidade, antes se torna um poder real de multiplicidade, permanecendo algo que não fundamenta,

[15] MIROSLAV, M. *Pós-Modernidade vs. Modernidade – a questão da racionalidade*. p. 29.

em última instância, o que pode existir para além deste conceito? M. Oliveira explica que Deleuze e Guattari consideram o pensamento contemporâneo sob o signo do Rhizom, que seria uma raiz especial, um modelo que tem como especificidade:

> [ser] sempre uma rede em que cada ponto está vinculado ao outros. [...] um sistema não centralizado, não-hierárquico e não-significante, sem uma memória organizadora, e é definido único exclusivamente por meio das circulações das situações.[16]

Com efeito, diante dessas colocações, situamos nossa perspectiva entendendo que os ataques às noções conceituais de verdade em si mesmas não formam um grupo argumentativo homogêneo. E, da mesma forma, aqueles que defendem ainda uma forte noção de racionalidade não fortalecem suas ideias em terrenos comunais, ou seja, com os mesmo argumentos. Portanto, várias correntes filosóficas debatem hoje diversas teorias da verdade sem necessariamente atravessarem os mesmos campos argumentativos, teóricos, paradigmáticos. Não obstante, permanece a questão sobre o que seria esse algo mais. M. Miroslav traz à tona o modo como Derrida refletiu sobre isso:

> Derrida quer seguir os recados nietzschianos sobre linguagem, articulados no *Livro do Filósofo* [...] Não existe nada fora do texto; essas palavras de Derrida são erroneamente compreendidas como uma específica falta de referência. Derrida não nega a referência, apenas quer destruir a semântica determinada dentro da metafísica tradicional da presença.[17]

Assim, já se vislumbra certa aproximação com nossas perspectivas, pois a *diferença* – entrevista nos trabalho de Nietzsche – que destituiu a Moderna metafísica tradicional pode estar adjunta a outro nexo complementar: o pessimismo/niilismo. E, se não necessitamos aqui demonstrar em que bases teoréticas a filosofia se autodefine ou se ressignifique, já é lícito assumir, com Pierre Taguieff, como o termo niilismo pode ser compreendido na pós-modernidade, tornando-se referência para uma futura interlocução teórico-metodológica com os textos escolhidos nietzschianos. Para Pierre:

---

[16] OLIVEIRA, M A. *Pós-Modernidade: Abordagem Filosófica*. In: TRASFERETTI, J.; LOPES, P. S., (Org.). *Teologia na Pós-modernidade. Abordagens epistemologia, sistemática e teorético-prática.* p. 21-52.

[17] MIROSLAV, M. *Pós-Modernidade vs. Modernidade – a questão da racionalidade*. p. 29.

> Inicialmente e formalmente, perdas e faltas, ausências relacionadas com o que se convencionou chamar de 'razões de viver'. Em seguida a impossibilidade de responder às perguntas últimas fundamentais acerca das origens, dos fins últimos, da destinação do homem e 'do porquê' do que é, impossibilidade que destrói as bases de toda ciência, de toda a moral e de toda religião. A ponto de fazer surgir a evidência niilista por excelência: as questões consideradas fundamentais não têm em si mesmas nenhum sentido, são absurdos, que refletem o absurdo insuperável da existência.[18]

Não obstante, deve-se inferir até que ponto tal definição, constatada na crise da modernidade, destoaria de como o termo é mais largamente trabalhado em Filosofia. Sobre isso, Roussel e Durozoi observam:

> (Do latim *nihil,* nada) Doutrina segundo a qual o absoluto não existe, como já afirmam na Antigüidade o sofista Górgias e, de uma maneira geral, os céticos gregos. No século XIX, o niilismo constitui a princípio uma corrente de pensamento – professada principalmente por intelectuais russos por volta de 1860-1870 (Dobrolioubov, Tchernychewski, Pisarev) – caracterizada pelo pessimismo metafísico no prolongamento do positivismo de Comte, e, pelo ceticismo com relação aos valores tradicionais (morais, teológicos, estéticos), o todo acompanhado pelo projeto de se construir a sociedade sobre bases científicas. Próximo da fórmula de Dostoievski: "Se Deus não existe, tudo é permitido" e tirando conseqüências disso, o niilismo confunde-se mais tarde com o individualismo anarquista que visa à destruição do Estado.[19]

Segundo Abbagnano, Nietzsche utilizou o termo *niilismo* "para qualificar sua oposição radical aos valores morais tradicionais e às tradicionais crenças metafísicas".[20] Com efeito, no pensamento nietzschiano, como será explicitado, o conceito teve desdobramentos sutis bastante interessantes. Nesse sentido, o termo, na pós-modernidade, não figura distinto de sua utilização mais ampla na Filosofia e cresce a plausibilidade de se colocarem os atuais modelos de racionalidade como alternativas às vetustas epistemologias da modernidade dos séculos XVIII e XIX.[21] J. Waldomiro, por exemplo, pensando sobre o pós-moderno entende que os conflitos contemporâneos que

---

[18] TAGUIEFF, Pierre-Andre. *O paradigma tradicionalista: horror da modernidade e antiliberalismo*: *Nietzsche na retórica reacionária*. p. 237. p. 237.
[19] DUROZOI, Gérard. ROUSSEL, André. *Dicionário de Filosofia*. p. 343.
[20]ABBAGNANO, Nicolla. *Dicionário de Filosofia*. p. 682.
[21] Cf. nota 7.

envolvem atualmente a desconfiança acerca das verdades últimas podem ser vistos basicamente sob três égides:

> a) *o ceticismo global*: certa linhagem que tem criticado os fundamentos ahistóricos e transcendentais do conhecimento tem sugerido, no pensamento contemporâneo, que não há razões para supor que temos crenças verdadeiras e objetivas (...) b) *o relativismo*: a critica à unidade metafísica do "eu" que postula que "mentes há muitas, mas a natureza é uma" e que "cada um de nós ocupa sua própria posição no mundo e tem sua própria perspectiva sobre ele" tem levado a creditar que esta " idéia óbvia" implica na " noção confusa de *relativismo conceitual*" (...).c) o *subjetivismo*: (...) é curioso que, para Davidson, a Ideia de um fundamento ou de uma evidência associada ao "*empiricist epistemological projects*" e da tentativa de justificar as crenças, de um modo ou de outro, sobre o *testemunho* dos sentidos (ou da pura experiência, dos *sense data*) – num projeto que deveria dissolver o ceticismo – leva, ela mesma, a conseqüências relativas e céticas.[22]

Como observamos, a diversidade de esquemas crítico-racionais é algo de fato presente, e deve-se ter ciência para realizar uma leitura mais acurada dessas questões, pois a amplitude do debate sobre as teorias de verdade pode dificultar o trabalho. De fato, uma questão parece incontornável: diante da amplitude do tema da pós-modernidade, como se pode dissertar sobre esta perspectiva de um ponto de vista mais produtivo do que uma simples exposição de características conceituais de nossa época? Com efeito, existem argumentos concernentes ao recorte *Nietzsche e niilismo* enquanto pontos de inflexão para um estudo sobre a pós-modernidade.

Habermas, analisando a crise da modernidade e pensando em Nietzsche, compreende que, com o ingresso do filósofo de Röcken no discurso Iluminista, a argumentação iria se alterar pela base:

> Inicialmente a razão fora concebida como autoconhecimento conciliador, depois como apropriação libertadora e, finalmente, como recordação compensatória [...]. Fracassou por três vezes esta tentativa de talhar o conceito de razão [...]. Nesta constelação Nietzsche só tem uma alternativa: ou submete mais uma vez a razão a uma crítica imanente – ou abandona o programa na sua globalidade. Nietzsche opta pela segunda via – renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e destitui a dialética do Iluminismo.[23]

---

[22] WALDOMIRO, J. da S. Filho. *Interpretação, Razão, Ceticismo*. In: LUIZ, P. Rounaer. WADOMIRO, J. S. (orgs). *Razão Mínima*. p. 157-159.
[23] HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. p. 91.

Para Habermas, Nietzsche emerge, portanto, como a virada que diverge do todo conceitual de sua época. Sua obra seria mais do que uma reconstrução ou remendo do debate filosófico de até então, mas um novo modelo de possibilidades para a Filosofia. Ou seja, em sua critica à dialética Iluminista, Nietzsche situa um campo filosófico francamente não imanente às categorias modernas. Antes de um estreitamento com o trabalho de Nietzsche, deve ser explicitado que há um segundo momento marcante para quem busca as origens de nossa era de incertezas: [24] o século XX, um período de guerras mundiais, do Holocausto, das bombas atômicas, da crise do capitalismo e ainda do surgimento de uma pluralidade de novos agentes sociais, como os movimentos *gays*, feministas, *hippies*, ecologistas etc., que abalaram as crenças nos antigos sistemas metanarrativos, pois esses não os explicariam adequadamente, em face dessa nova pluralidade.[25]

Nesse momento, algo de desencanto teórico varreu parte das *ilusões filosóficas do século XIX* e, para muitos, talvez para os mais economicistas, se configurou outro momento crucial de despedida do mundo chamado de moderno, a derradeira hora do eclipse da razão, do desencanto da cultura e do fim do otimismo Iluminista. [26] Não obstante, a obra nietzschiana igualmente perpassa com maior ou menor intensidade esses elementos. [27] Em suma, os filósofos e uma vasta gama de pensadores de distintas áreas observaram nesse período a antiga razão do idealismo alemão sofrendo a desesperança de suas próprias crenças. Nota-se que ambas as visões figuram legítimas e parece lícito não as considerar autoexcludentes, pois se pode somar esse segundo grande período de ceticismo ao niilismo já nascido com Nietzsche e, entrever caminhos de trabalho pertinentes para o debate sobre a crise da Filosofia da modernidade.

Desse modo, talvez se vivencie hoje uma confluência de dois importantíssimos momentos de desencanto filosófico: um cujo divisor de águas foi a produção nietzschiana e outro situado em meados do século passado. Não obstante, focaremos

---

[24] Era da incerteza é outro termo muito observado para a pós-modernidade. Cf. SILVA, Artur E. dos Santos. *O cânone literário e a crítica contemporânea.* In: LOBO, Luisa (Org.). *A poética das cidades*. p. 71-79.

[25] Cf. EVANGELISTA, João. *Crise do Marxismo e Irracionalismo Pós-Moderno*. p. 49-54.

[26] Cf. GIDDENS, A. *As Conseqüências da Modernidade.* p. 11-25. e OLIVEIRA. M. A. *A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança.* p. 13-34.

[27] Observar Habermas considerando Horkheimer e Adorno como expoentes deste tipo de ceticismo, que baseado em Nietzsche, discordou da dialética Iluminista Cf. HABERMAS, J. *Filosofia na Crise da Modernidade.* p. 109-110 e passim.

apenas o impacto das ideias nietzschianas e assumimos plenamente uma postura historicista-filosófica: [28] não é possível ainda avaliar todo o processo, por estarmos inseridos ainda no lugar filosófico-social do debate, sem ter ocorrido o necessário distanciamento que possibilite um melhor olhar inquisitivo. Em outras palavras: não cremos estar situados em um ponto arquimédico distante do suposto *edifício pronto* da filosofia Ocidental do início do século XXI e poder já interpretar tal questão como mundo passado.

Retomando a obra nietzschiana, parece indubitável que atualmente ela ainda seja observada como um campo fértil. Segundo D. Robinson, nesse sentido, "as razões de sua contínua popularidade residem duplamente na sedução e eminente adaptação qualitativa de seu trabalho (...) Nietzsche é um espelho no qual os filósofos sempre poderão encontrar suas próprias idéias". [29] Na mesma linha de raciocínio, Flávio Sousa Cruz informa que a demarcação nietzschiana, enquanto fundamental matriz teórica para o pensamento pós-moderno, é observada explicitamente em trabalhos de muitos autores mais ou menos conhecidos como Bernstein, Smith, Robinson, Habermas, Best, Kellner, White, dentre outros.[30] E, de modo já mais próximo à perspectiva aqui desejada, Clademir L. Araldi, após um longo estudo sobre o niilismo em Nietzsche, concluiu que as ideias desse filósofo são muito valiosas para interpretar os movimentos de nossa época.[31] Nesses meandros, Vattimo e Heidegger se aproximam e lançam um recorte possível. Para o primeiro:

> Um discurso sobre o pós-moderno em filosofia, se não quiser ser apenas uma pesquisa rapsódica das características da filosofia contemporânea capazes de ser comparadas com aquilo que, em outro domínios, da arquitetura à literatura e à critica, é chamado por esse nome deve ser guiado, creio eu, por um termo introduzido em filosofia

---

[28] Idêntico argumento utilizou Heidegger quando, sobre Nietzsche, em uma obra de 1961, escreveu: "O pensamento e as asserções de Nietzsche estão ainda demasiado presentes. Ele e nós não estamos ainda historicamente postos um foro do outro de modo suficiente para permitir que se possa forma a distância, a partir da qual venha a amadurecer uma digna apreciação do que seja a força desse pensador." Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. vol. I, p. 13. apud GIACÓIA, Oswaldo. *Fim da metafísica e os pós-modernos*. In: IMAGUIRE, Guido. ALMEIDA. Custódio. OLIVEIRA, Manfredo. (Org.). *Metafísica Contemporânea.* p. 43-45.

[29] "The reasons for his continual popularity reside in both the seductive and the eminently adaptable qualities of his work. […] Nietzsche is a mirror in which philosophers can always find their own ideas" ROBINSON, *Nietzsche and Postmodernism*. p. 54. Tradução nossa.

[30] Cf. CRUZ. Flavio, Sousa. *A Política em Nietzsche e a Teoria Política Contemporânea*. p. 4.

[31] Cf. ARALDI, Clademir Luis. *Niilismo, Criação, Aniquilamento*: *Nietzsche e a filosofia dos extremos.* p. 1-40 e passim.

> por Heidegger, o de *Verwindung* (...) para indicar algo análogo à *Ueberwindung*, a superação ou ultrapassamento, mas que se distingue desta por nada possuir da *Aufhebung* dialética, nem do "deixar nada pra trás" que caracteriza a relação com um passado que não tem mais nada a dizer-nos. O primeiro filósofo a falar em termos de *Verwindung*, ainda que, naturalmente, não empregue essa palavra, não é Heidegger, mas Nietzsche. Pode-se sustentar legitimamente que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche.[32]

Já conforme Heidegger:

> Caso o termo niilismo deva se tornar uma palavra nomeadora e não permanecer apenas uma palavra de efeito, ele precisa trazer à tona o fato de o nihil (nada) ser essencial ao que nomeia. Niilismo significa não se ter nada a ver com o ente. (...) Contudo nem toda e qualquer metafísica experimentou o niilismo, mas somente a metafísica nietzscheana. Apenas ela pergunta e diz pela primeira vez o que é o niilismo.[33]

Antes de seguir adiante, é possível complementar os fundamentais pensamentos de Vattimo e de Heidegger, pois não se pode diminuir os maiores ou menores traços de ineditismo visionário de uma obra e tampouco é possível tomar Nietzsche como um divisor de águas a-histórico e sem precedentes – antes, ele é pertencente a sua época. Igualmente, uma obra filosófica possui ainda uma lógica temporal própria que escapa a demarcações histórico-cronológicas. [34] E, retomando a base geral da problemática, acompanhamos Dave Robinson:

> Muitos filósofos pós-modernos sentiram igualmente que eles estão presidindo a desintegração final do projeto Iluminista europeu tão confiantemente predito por Nietzsche.[35]

---

[32] VATTIMO, Gianni. O *Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna.* p. 169-170.

[33] HEIDEGGER, Martin. *Metafísica e niilismo*. p. 191.

[34] Neste trabalho, portanto, há um equilíbrio entre o reconhecimento de que Nietzsche foi um grande ponto de ruptura e, ao mesmo tempo, profundamente marcado pelos conceitos filosóficos de sua época. Aqui se entende "época" como todos os movimentos do seu século, sejam eles artísticos, religiosos, científicos etc. Cf. PALLARES – BURKE, Maria Lúcia Garcia. *As Muitas Faces da História* – nove entrevistas. p. 307-316. Sobre o segundo aspecto Cf. GOLDSCHMIDT, Victor. *A Religião de Platão - Tempo histórico e tempo lógico na interpretação de sistemas filosóficos*. p. 139.

[35] "Many postmodernist philosophers also felt that they were presiding over the final disintegration of the European Enlightenment project, so confidently predicted by Nietzsche". ROBINSON, Dave. *Nietzsche and Postmodernism*. p. 35.

Nesse sentido, não apenas as previsões de Nietzsche sobre o fim do projeto filosófico Iluminista são debatidas, mas sua própria obra pode abrir espaço para um estudo filosófico sobre a pós-modernidade. [36] Sem dúvidas, esse pensador é amplamente compreendido como o intelectual que, através de seu platonismo invertido, lançou as sementes mais férteis no que concerne ao nosso atual desencanto/vazio, que parece marcar o fim da Filosofia Iluminista. Sobretudo Habermas, Vattimo e Heidegger nos parecem fundamentais enquanto aproximação entre Nietzsche, pós-modernidade e niilismo. Com isso, depois da necessidade de apresentar o debate sobre a pós-modernidade, é possível vislumbrar as linhas mestras da pesquisa, pois, diante da amplitude sobre o tema do pós-moderno, recortamos uma perspectiva teórica e uma chave de acesso: Nietzsche e o niilismo.

A obra nietzschiana pode ser considerada, portanto, como um marco para uma suposta pós-modernidade, e debater o niilismo em nossa atualidade significa a possibilidade de um estudo sobre o niilismo enquanto aspecto fundamental dessa obra. Nietzsche figura, portanto, como uma via teórico-metodológica de mão dupla.

Em face das considerações explicitadas, é possível que o termo *niilismo* signifique o desencanto correlato a uma grande crítica às antigas categorias da racionalidade moderna através de um duplo aspecto: (i) a destituição das ideias teleológicas.[37] e (ii) o surgimento de novos modelos de conhecimento, não só críticos, mas alternativos – não imanentes – a essas antigas categorias do saber. Na base desses pontos, figura nosso fio condutor: o que o tão celebrado precursor da pós-modernidade pode nos dizer sobre este atual niilismo? E adjunto a isso: o que ele pensou/criou enquanto modelo de pensar alternativo aos modelos da modernidade?

Complementando as considerações teórico-metodológicas demonstraremos a plausibilidade de realizar este estudo nos três textos escolhidos de Nietzsche: *O Nascimento da Tragédia*, *A Segunda Consideração Extemporânea* e *Humano, demasiado humano*.

---

[36] Cf. HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. p. 16.

[37] Sobre o termo teleologia, Abbagnano esclarece: "(ingl. Teleology; fran. Téléologie; Al. Teleologia) O termo foi criado por Wolff para indicar 'a parte da filosofia natural que explica os fins das coisas' (philosophia rationalis sive lógica, 1728, Disc. Prael., § 85). O mesmo que Finalismo" ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. p. 907. Neste trabalho, deve ser esclarecido que tal conceito, – que pode tomar varias definições – engendrado ao niilismo é correlato apenas a crítica nietzschiana a cerca da Filosofia da História.

2.2 Sinais de Niilismo entre *O Nascimento da Tragédia* e *Humano, demasiado humano*

Neste trabalho são analisadas as obras *O Nascimento da Tragédia*, *Segunda Consideração Intempestiva* e *Humano, demasiado humano.* O termo niilismo é explicitamente utilizado somente em *O Nascimento da Tragédia*[38] e, em face dessa ausência, deve-se questionar: cabe falar legitimamente de niilismo nos períodos iniciais da produção de Nietzsche ou somente as obras que usam explicitamente o termo consideram a questão? Aqui se pretende demonstrar que Nietzsche indica em obras posteriores assim como, em alguns prólogos, que refletiu nos três textos destacados a questão do niilismo.[39] E, se são investigadas as correlações entre o niilismo nietzschiano e o atual, deve-se adotar uma perspectiva: tomar o conceito de niilismo recortado na primeira parte do trabalho como base inicial comparativa aos textos, ou seja, a destituição das ideias teleológicas e das antigas categorias de racionalidade que acreditavam em verdades fundadoras.[40] Como será observado, a perspectiva nietzschiana de niilismo figura vinculada a temas muito correlatos ao próprio debate que cerca o termo atualmente.

Sobre a visão geral da obra nietzschiana, tomemos como ponto de partida as fases pensadas por S. Marton:

> No primeiro período, o do pessimismo romântico, é a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner, além da formação filológica, que fornecem a Nietzsche os pontos de partida para reflexão. No segundo o do positivismo cético que ele se abre à influência das idéias de Augusto Comte. No terceiro, o da transvaloração dos valores, empenha-se em elaborar, de forma consistente, a própria filosofia. É então que constrói a doutrina do eterno retorno, a teoria das forças e o conceito de vontade de potência, além de introduzir a noção de valor e instaurar o procedimento genealógico.[41]

---

[38] Cf. NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*. p. 19.
[39] Alguns comentadores consideram os prólogos tão importantes que formam uma espécie de biografia a parte. Cf. BURNETT, H. *Cadernos Nietzsche 8*. p. 56.
[40] Cf. nota 17.
[41] MARTON, Scarllet. *Nietzsche: a transvaloração de todos os valores*. p. 49-50.

Aceitando, a priori, esses três períodos, recortaremos alguns textos da chamada primeira fase, a saber: *O nascimento da tragédia, Segunda consideração extemporânea*, terminando o estudo em *Humano, demasiado humano,* considerado, pois, um passo fundamental na formulação da filosofia mais original de Nietzsche: um momento de mudança.[42]

Partindo dessa base descrita por S. Marton, aqui se observará que as pistas deixadas por Nietzsche em seus outros livros majoritariamente apontam para alguns aspectos dos textos escolhidos, a saber: em *O nascimento da tragédia*, as críticas às categorias de razão endereçadas ao homem teórico-socrático, assim como o modelo alternativo apresentado. Em *A* S*egunda Consideração Extemporânea*, as denúncias às racionalidades históricas de sua época enquanto contraposição às concepções teleológicas. Por fim, em *Humano, demasiado humano* se constata que, a despeito de significativas mudanças de perspectiva com os escritos anteriores, Nietzsche aprofundou um ceticismo filosófico muito próximo a algo que pode ser denominado de niilismo.

Segundo Nietzsche, no período de *O Nascimento da Tragédia* sua filosofia já criou, fundamentalmente, uma "contradoutrina e uma contravalorização da vida puramente artística, *anticristã*".[43] Nesse texto ele denominou esse conceito contradoutrinário como dionisíaco – um pessimismo além do bem e do mal. Ainda é lembrado por Nietzsche que, não obstante ele ter tratado somente uma vez do cristianismo, já tratou os cristãos como "pérfida espécie de anões de seres subterrâneos". [44] Já no prólogo tardio dessa obra, encontra-se a afirmação de que os valores estético-filosóficos apresentados, apesar de terem sido "estragados" por más influências de juventude, já continham uma contradoutrina para a filosofia socrática doente do desejo de verdade total.[45]

Seguindo esse fio condutor, deixado por Nietzsche, procurar-se-á demonstrar que a metafísica do artista ali elaborada se configuraria como uma atitude alternativa para o momento em que a ciência exageradamente otimista morde a própria cauda ao desejar, mas não encontrar, a verdade última, as *coisas em si*. Isso se soma ao fato de

---

[42] MARTON, Scarllet. *Nietzsche: a transvaloração de todos os valores*. p. 50.
[43] *Ibid*., p. 18.
[44] NIETZSCHE, *Ecce homo*. p. 60.
[45] Cf. NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 5. (prólogo) p.16 e Cf. § 6. (prólogo) p.18.

que, em *Ecce Homo*, Nietzsche explica que, em *O Nascimento da Tragédia*, "Sócrates é [...] reconhecido pela primeira vez como instrumento da decomposição grega, como tipo do decadente. O raciocínio em oposição aos instintos".[46] Essas concepções, sobretudo a crítica ao exagerado desejo racionalista socrático, são um caminho para um tipo de *nihil*, pois se trata de explicitar o momento teórico em que a ciência socrática não se mostra capaz de ir aos fundamentos últimos. Nesse sentido, observa-se um ponto de partida que aproxima esses pensamentos da concepção atual de niilismo que interdita pretensões de verdades fortes. Com isso, a radical crítica nietzschiana ao socratismo que assassinou a tragédia grega representa um modelo alternativo de pensar as possibilidades do conhecimento. Tal ideia permitirá inferir nossas especificidades, a saber: as críticas das categorias de razão modernas e, por conseguinte, a presença de modelos de inteligibilidade alternativos em face de elementos niilistas.

Em *Ecce homo*, Nietzsche avalia sua obra anterior *Segunda Consideração* E*xtemporânea*: "o 'sentido histórico' que tanto ufana nosso século é apresentado pela primeira vez como moléstia, como sinal típico de decadência". [47] Já foi assinalado que, nos tempos filosóficos ditos pós-modernos, há uma descrença em qualquer tipo de teleologia filosófico-histórica. E, em correlação com esse ponto, procuraremos desvelar neste texto um amplo desencanto com a filosofia da história, relativo às noções de progresso e de um *telos* racionalista para os eventos. Portanto, esse é fio teórico condutor para a questão do niilismo.

E, se Nietzsche, em suas primeiras obras, tratou sobre o niilismo, é possível imaginar que em *Humano, demasiado humano* – sua publicação mais conceitualmente livre – tal conceito não fosse novamente tematizado? Pouco provável. Em *Ecce Homo*, Nietzsche, rememorando esse livro, afirma:

> O homem moral não está mais próximo ao mundo inteligível do que o homem físico – porque não existe mundo inteligível..." Essa tese, temperada e afiada sob os golpes de martelo da cognição histórica (*lisez: tresvaloração de todos os valores*), talvez possa um dia, em algum futuro – 1890! – servir como machado para cortar pela raiz a "necessidade metafísica" da Humanidade (...) [48]

---

[46] NIETZSCHE, *Ecce Homo*. p. 60.
[47] NIETZSCHE. *Ecce Homo*. p. 64.
[48] *Ibid*., p. 74.

Além de serem observados mais abertamente os pendores proféticos de Nietzsche, essa denúncia cética contra a metafísica é um caminho para um tipo de niilismo/ceticismo inerente aos antropomorfismos inexoráveis a todas as criações humanas. É nesse sentido que, em uma singular sentença, se percebe que não há mundo inteligível. Com efeito, o ceticismo pelo qual a obra é conhecida será o campo teórico de questões ontológicas e epistemológicas concernentes ao niilismo que implicarão novos modelos de inteligibilidade e normatividade dos saberes.[49]

Partindo desses importantes comentários tardios de Nietzsche – tanto dos prólogos quanto de *Ecce Homo* –, as pistas nietzschianas sobre o niilismo que atravessa tais textos apontam, de forma geral, para Sócrates, metafísica, filosofia da história e decadência. Algo notadamente próximo à linha mestra deste trabalho. Portanto, diante da amplitude dos argumentos contidos nos escritos de Nietzsche, esses pontos serão privilegiados.

Segundo O. Giacóia,[50] Nietzsche pensa sobre o niilismo em dupla vertente: por um lado, privilegiando o aspecto ético no concernente à relação entre o niilismo e a interpretação cristã da existência.[51] No outro eixo, a base é concebida sob os limites das categorias da razão como causa do niilismo. O primeiro aspecto figura mais claro na obra de Nietzsche, e passaremos rapidamente por ele, pois a problemática maior deste trabalho se direciona para o segundo ponto. Fora de nosso recorte, Nietzsche, posteriormente, parece articular estes dois eixos, entretanto, não os distinguir pode gerar conclusões equivocadas sobre o pensamento do autor, como será notado.[52] Ou seja, nos deteremos mais particularmente nas criticas nietzschianas às categorias das

---

[49] Sobre ceticismo nesta obra Cf. ARALDI, Clademir. *Niilismo, Criação, Aniquilamento*. p. 210-225. e Cf. MARTON, S. *Nietzsche: a transvaloração de todos os valores.* p. 49-50.

[50] Cf. GIACÓIA, Oswaldo. *Fim da metafísica e os pós-modernos*. In: IMAGUIRE, Guido. ALMEIDA. Custódio. OLIVEIRA, Manfredo. (Org.). *Metafísica Contemporânea.* p. 43.

[51] Pode-se notar que Nietzsche desenvolveu bastante o niilismo socrático em *O nascimento da tragédia* e, reavaliando seu texto no prólogo tardio, preferiu enfatizar o niilismo mais conectado à metafísica – mesmo que observado em limite enquanto articulado à moralidade cristã. Parece agora claro que, entre seus alvos preferidos, no prólogo tardio de *O nascimento da tragédia*, ele mirou em Jesus. O mesmo ocorre muito tempo depois em sua autobiografia. Ela é finalizada com uma grande frase de efeito, síntese de uma das duas frentes de batalha, indicando, pois, uma de suas grandes preferências como alvo de seu martelo: a luta contra o que ele compreendia serem as imensas implicações pragmático-filosóficas da doutrina de Jesus. "– Fui compreendido? – Dionísio contra o Crucificado...". NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 109.

[52] Fora dos limites deste trabalho, parece existir mais claramente a articulação entre racionalidade platônico-socrática e moralidade cristã, por exemplo, na seguinte afirmação nietzschiana: "Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele já adota o conceito bom como conceito supremo". NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*. § 2. p. 102.

racionalidades modernas que levaram a um niilismo, assim como no modo como o próprio Nietzsche desenvolveu modos alternativos de se pensar filosoficamente para além deste niilismo. [53] Cabe, por fim, explicitar alguns dos fragmentos póstumos convencionalmente denominados *Vontade de potência*, os quais serão cotejados em notas, compondo um campo de apoio reflexivo. [54]

Estes argumentos irão se somar aos outros desvelados a partir dos estudos mais completos dos textos. Nesse sentido, a própria análise dos livros deverá solidificar a pertinência dos critérios e da problemática. Desse modo, existem elementos indicativos suficientes para a questão principal deste trabalho: o que Nietzsche – o tão atualmente celebrado precursor da pós-modernidade – pensou sobre o desencanto correlato à destituição das verdades absolutas e das ideias teleológicas? E como ele trabalhou seu novo modelo de conhecimento alternativo frente às categorias modernas do saber de seu tempo?

---

[53] Nos fragmentos póstumos, Nietzsche trabalha longamente a questão do niilismo, e sob diversas óticas: o psicológico, o prático, o teorético, o ativo, o passivo, o radical, o consumado, o incompleto. Como exemplo, tome-se a seguinte passagem: "O sentimento de desvaloração foi alcançado quando se compreendeu que o caráter total da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de 'fim' nem com o de '*unidade*', nem com o de 'verdade'. Com isso não se chega a nada e não se obtém coisa alguma; falta a unidade que tudo abarca na multiplicidade do acontecer: o caráter da existência não é 'verdadeiro', é *falso*... não se tem, pura e simplesmente, nenhuma razão mais para iludir-se com um mundo verdadeiro... Em resumo: extirpamos de nós as categorias 'fim', 'unidade', 'ser', com as quais incutimos um valor no mundo – e então o mundo aparece como *sem valor*...". NIETZSCHE. *Vontade de Potência*. §12. I. p. 32

[54] Trabalhar com fragmentos implica inevitavelmente uma série de problemas teóricos. Nesta pesquisa, os aforismos da "obra" compilada depois da morte do autor – a partir de seus arquivos – devem ser entendidos da seguinte forma: fundamentais pontos de referência acerca dos interesses de Nietzsche e trabalho ainda em andamento. Cabe esclarecer igualmente que tais aforismos serão examinados levando-se em conta a época em que eles foram escritos e essas datas são aferidas através da edição americana (NIETZSCHE, *Will to Power*, 1967) Por fim, esclarecemos que, nesta dissertação, os aforismos transformados em livro pelas cuidadosas mãos de Nietzsche terão prevalência para soluções de possíveis impasses entre seus pensamentos publicados se confrontados com outros que possam de forma suficientemente rigorosa serem considerados próximos do ponto de edição.

3 NIILISMO E A TRAGÉDIA GREGA ANTIGA

3.1 Do apolíneo e dionisíaco para o homem teórico socrático

Em fevereiro de 1870, Nietzsche escrevia em carta para um amigo: "Ciência, arte e filosofia se vão fundindo tanto em mim que algum dia certamente vou parir um centauro".[55] A dita criatura antropozoomórfica, de fato, veio a nascer em 1871 e foi batizada como *O Nascimento da Tragédia*. No texto, encontram-se de certa forma algumas ideias não tão comuns para sua primeira formação acadêmica.[56] Diante da amplitude do texto, detemo-nos, sobretudo, nos momentos em que a dor trágica da vida grega é transfigurada em tragédia, bem como naqueles em que, conforme a argumentação nietzscheana, o homem socrático chega aos limites teóricos intransponíveis das ciências por ele engendradas. E esse livro, conforme reconhece o próprio autor, possui uma disposição argumentativa nem sempre facilitadora para a compreensão.[57] Nesse sentido, nesta seção, antes de apresentarmos o cerne das ideias de Nietzsche, realizaremos uma breve exposição da temática concernente à problemática recortada desse amplo texto. E, na segunda seção, a metafísica do artista é explicitada como uma ideia configuradora de um novo modelo de pensar, uma contradoutrina pessimista "além do bem e do mal" enquanto postura alternativa de conhecimento que se vincula a um tipo de niilismo.

Detendo-se na tragédia grega antiga, três reflexões iniciais atraíram o olhar nietzschiano: uma grande propensão do grego para o sofrimento enquanto algo importante para esta cultura; a relação entre a arte e esse sofrimento/pessimismo; e, por fim, como essa arte trágica poderia renascer na Alemanha de seu tempo. Se o campo

---

[55] SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. p. 56.

[56] Nietzsche era, a rigor, filólogo clássico e, no período dessa obra, afirmava que gostaria de poder trabalhar um tema de sua área em condições mais filosóficas, pois sentia que suas naturais obrigações acadêmicas o mantinham preso aos limites convencionais de sua disciplina. Igualmente, é sabido que já havia uma larga tematização sobre niilismo/pessimismo – que posteriormente será observada por Nietzsche a partir de suas relações com a decadência – em toda a Europa. Postas essas questões, dá-se a compreensão das razões de certo espanto do público com as apresentações filológicas de Nietzsche quando ele se permitia abordagens tão multidisciplinares e originais. Entende-se igualmente que Nietzsche não tratou de nenhuma grande novidade ao se envolver com a noção de decadência/niilismo. Cf. SAFRANSKI, *Nietzsche, Biografia de uma tragédia*. p. 47-54.

[57] Cf. NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 3. (prólogo). p. 13.

teórico desse livro foi articulado entre a filosofia de Schopenhauer, Kant e a música wagneriana, a obra não deixa de ter muitas concepções próprias.[58] Com efeito, se a gênese da Tragédia se relaciona com as festas em honra a Dioniso, Nietzsche apresentou o tema como um problema envolto pela união do apolíneo e do dionisíaco: impulsos maternos para uma transformação curadora/artística do nojo da existência.[59] Nesses meandros ele se deterá mais particularmente em considerações sobre os impulsos, a música (e suas relações com a linguagem e os fenômenos artísticos), o mito trágico e o coro, enquanto peças de um quebra-cabeça que, ao cabo, engendram sua visão do nascimento da tragédia.

Segundo Nietzsche, é fundamental que os estetas percebam o apolíneo e o dionisíaco para além de uma "simples intelecção lógica",[60] enquanto marcas de estilo artístico. Eles seriam impulsos estéticos, encontrados em franco conflito e emergindo da natureza, e suas uniões e diferenças de intensidade suscitam a criação de todas as expressões artísticas. No caso da antiga Ática, por uma força da Vontade ou Uno primordial, esses elementos teriam engendrado a tragédia, pois o grupo cantante dos hinos a Dioniso (ditirambos) se transmuta de forma encantada em atores inconscientes que, ao cabo, se descarregam no mundo imagístico e cênico do apolíneo, fomentando o início da tragédia.[61] Assim, as partes corais engendradas na tragédia são o ventre dos

[58] Nietzsche já tinha apresentado algumas dessas teses em duas conferências, "O drama musical grego", de 18 de janeiro de 1870, e "Sócrates e a tragédia", de 1° de fevereiro de 1870. Durante as apresentações, ele já falava, de forma ainda incipiente, de um renascimento da tragédia. Todos na plateia que conheciam um pouco da vida do palestrante compreenderiam facilmente que ele pensava em R. Wagner, pois, nesse momento de sua vida intelectual, era sobejamente sabido que o aclamado compositor portava essas esperanças. Na obra publicada isso fica absolutamente claro, pois as relações e citações são diretas entre Nietzsche e o compositor. Cf. SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. p. 52.

[59] Os estudos históricos falam que a tragédia provavelmente começou com um rito religioso feito de danças e canções em honra do deus Dioniso. Entre os devotos havia mulheres chamadas mênades ou bacantes, que embriagadas de vinho percorriam à noite os bosques e, à luz dos archotes, realizavam celebrações orgiásticas. Depois, já com o formato de peças, essa cerimônia foi chamada de tragédia. A palavra tragédia vem do grego, significando, literalmente, "canto do bode". Talvez o nome se explique porque bodes fossem dados como prêmios às melhores peças, talvez porque esses animais fossem consagrados a Dioniso. Atualmente, restam apenas 45 peças completas. Melhor assim: "Duas formas de drama grego dominaram, a comédia e a tragédia, embora outras, como o ditirambo (ou hino a Dioniso) e a peça satírica, continuassem existindo. Os teatrólogos apresentavam suas obras a um funcionário chamado arconte. Se este a aprovava, dava um coro ao poeta, isto é, assegurava-lhe que a peça seria encenada. Igualmente, aos autores escolhidos era dado um corego, ou seja, um cidadão rico que custeava a peça; este escolhia um tocador de flauta e um coro e prosseguia com a encenação; se o corego fosse generoso, ocorria uma encenação opulenta. Em cada festival, o júri dava uma coroa dionisíaca para os autores vencedores. Cf. BOWRA, C. M. *Grécia Clássica*. p. 153-163 e passim.

[60] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. p. 24.

[61] Nietzsche toma de Schopenhauer a sua concepção estética, em particular da música como acesso privilegiado e imediato para a Vontade ou Uno-primordial. Sobre esse assunto, observe-se o que "A

primeiros diálogos de todo o drama. Para Nietzsche, no coral ditirâmbico dionisíaco cada um era seduzido até a perigosa perda de sua individualidade e depois, no momento de retorno, quando “a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência (...) como uma náusea”,[62] observa-se um nojo da vida diante de sua desencantada dor e falta de finalidades (teleologias). Sob a mediação do apolíneo – e tendo como caminho direto a música dos hinos entoada no coro primitivo –, esse nojo e tragicidade se tornaram arte. Trata-se, pois, de uma arte que apreende magistralmente a dor sem se partir, ou seja, com positividade em face do sofrimento, transmutando todos os elementos bons ou ruins em belíssimas peças teatrais. Em uma visão inicial dos argumentos nietzschianos, observa-se que, na tragédia nascida do coro,

> o dionisíaco, medido com o apolíneo, se mostra como potência artística eterna e originária que chama à existência em geral o mundo todo da aparência no centro do qual se faz necessária uma nova ilusão transfiguradora para manter firme em vida o animo da individuação [...] Eis o verdadeiro desígnio artístico de Apolo: sob o seu nome reunimos todas aquelas inumeráveis ilusões da bela aparência que, a cada instante, tornam [...] a existência digna de ser vivida.[63]

A tese que aproxima tais ideias é: a destruição das individualidades perpetrada pelo puro dionisíaco não sanciona a morte do sujeito ou a vontade de nada, mas, através de uma mediação apolínea, – e tendo a música dos hinos como caminho privilegiado – emerge a arte trágica grega tornando a vida justificada, portanto, digna de ser vivida.

Como já ressaltado, a compreensão do renascimento da tragédia em sua própria época implica outra questão fundamental: as razões do desaparecimento da tragédia antiga e suas consequências. E essa magnífica arte foi perdida através de um golpe de morte perpetrado por um agente bem específico: uma influente e contrária corrente dialético-racionalista (identificada como socratismo teórico) que modificou profundamente as bases filosófico-estéticas. Não obstante, essas breves considerações

---

questão da aparência é central em toda a filosofia de Nietzsche. [...] [e em] O *Nascimento da Tragédia* e nos escritos póstumos desta época seu pensamento se estrutura, inspirado em Kant e Schopenhauer, utilizando as dicotomias essência e aparência, coisa-em-si e fenômeno, vontade e representação” MACHADO, Roberto. Nietzsche e a verdade. p. 19. Não obstante, veremos que Nietzsche, apesar destas influências, elaborou algo original.

[62] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 7. p. 52.

[63] *Ibid*., § 24. p. 141.

iniciais foram importantes apenas para situar minimamente o recorte em uma obra rica e complexa.

Para Nietzsche, o dionisíaco se mostra como impulso análogo à selvageria, à embriaguez ou a algo como “a poderosa aproximação da primavera a impregnar toda a natureza de alegria”,[64] fomentado música e dança. Nietzsche, retomando Schopenhauer, explica esse impulso lançando a metáfora do homem que, mesmo diante de um mar revolto, sente-se seguro no pequeno barco de sua individualidade apolínea, antes que o dionisíaco o aflija com seus graves períodos de “exceção da razão”.[65] Trata-se, pois, de um impulso constituído de volúpia que remete os homens, transfigurados em sátiros – no caso grego –, à vivência do orgiástico, e os tornava encantadamente fora de si...” (em exceção de sua razão convencional). Nessa desintegração dionisíaca do eu, os homens eram perpassados de muitas visões coletivizantes e perigosamente autodestrutivas, já que ocorria uma exaltação da animalidade enquanto retorno à natureza. De fato, sob o encanto do dionisíaco “torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido”.[66] Nesses instantes, mesmo as instituições do Estado são suspensas, porquanto escravos e homens livres se tornam iguais.

Com isso, Dioniso é o deus da manifestação do mundo como *Vontade* e libertação humana das prisões de sua subjetividade. E, do mesmo modo, é o deus da desmesura, da *hybris*, da ruptura do eu, sob a união com o êxtase, que desvela um pessimismo em face da vida. Nestes meandros, Nietzsche concluiu que o puro dionisíaco pode ser até mesmo venenosamente mortal.

Já Apolo,[67] traduzido em termos nietzschianos, é o resplandecente, a bela consagração da aparência e da serenidade enquanto elementos figurativos do prazer de viver, sendo no onírico que encontramos a sua manifestação.[68] Tal deus seria:

---

[64] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 1. p. 27.

[65] *Ibid*., § 1. p. 27.

[66] *Ibid*., § 1. p. 28.

[67] Apolo, Febo para os latinos, é uma divindade solar, filho de Júpiter e de Latona. Ele é concebido como irmão de Diana porque ambos alternativamente iluminam o mundo, pois, quando Apolo (o sol) desaparece, Diana (a lua) toma seu lugar. É também deus dos oráculos, da poesia, da medicina, da arte, dos pastores, do dia, da música e da dança. Com sua lira preside o coro das musas e das graças e, no Olimpo, diverte os imortais. Eram-lhe consagrados o galo, o gavião e a oliveira. Os artistas o apresentam com uma lira na mão, rodeado com os instrumentos próprios das artes; ou, ainda, sobre um coche tirado por quatro cavalos correndo o zodíaco. Já Dionísio é o Baco dos latinos. É filho de Júpter e de Sémele. Deus da uva, do vinho, das orgias e da alegria. É geralmente representado na forma de um jovem imberbe, risonho e festivo e, em uma das mãos, traz um cacho de uvas, estando vestido com pele de leão

aquela limitação mensurada, aquela liberdade em face das emoções mais selvagens, aquela sapiente tranqüilidade do deus plasmador. Seu olho deve ser 'solar', em conformidade com a sua origem; mesmo quando mira colérico e mal-humorado, paira sobre ele a consagração da bela aparência.[69]

Apolo simboliza o campo artístico do sonho, enquanto momento reparador da realidade, o "lugar" onde é realizado o jogo da aparência. Esse aspecto onírico será fundamental na visão nietzschiana da tragédia, pois na bela aparência do sonho figura a "precondição de toda a arte plástica e de uma importante metade da poesia".[70] Apolo representa com isso a força que configura a arte durante a supracitada perigosa ruptura do *principium individuationis.* Nesse sentido, é o único impulso através do qual se pode obter verdadeiramente a redenção na aparência – o desejo do Uno primordial – modificando a dor de uma realidade humana pessimista. Com efeito, para Nietzsche:

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dioniso, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [Bildner], a apolínea, e a arte não-figurada [unbildlichen] da música, a de Dioniso: ambos os impulsos caminham lado a lado (...) incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum "arte"lançava apenas a ponta; até que por fim, através de um miraculoso ato metafísico da ' vontade' helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a arte trágica.[71]

Nesse sentido, os dois deuses assim explicitados levam a cognição de uma salvadora arte figurativa plástica (de Apolo) e musical (de Dioniso). Outro elemento fundamental que ainda será esclarecido é a música, pois essa expressão, que, para Nietzsche, excita a produção de imagens, sons e sabe interpretar os mitos, apresenta-se como via de acesso mais rápida à cura onírica (união com Apolo). Com isso, os antigos

---

ou leopardo. Também o vemos sentando em tonéis de vinhos, com uma taça na mão, embriagado e cambaleante. A ele eram consagrados a pega, o bode e a lebre. Cf. RIBEIRO, Joaquim Chaves. *Vocabulário e Fabulário da Mitologia*. p. 49-51 e p. 66.

[68] Cf. NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 1. p. 26.

[69] *Ibid*., § 1. p. 26.

[70] *Ibid*., § 1. p. 25.

[71] *Ibid*., § 1. p. 24.

áticos conseguiram captar esse momento de cura onírica perpassada pela música dos hinos através de sua projeção cênica engendrada por Apolo.

Dadas essas perspectivas iniciais, a conciliação grega dos impulsos – efetivada nas festas bacantes dionisíacas – foi uma belíssima exceção, já que tais cultos – mesmo que de formas inerentes a cada cultura – sempre existiram, ou seja, "por toda parte, o centro dessas celebrações consistia numa desenfreada licença sexual, [...] precisamente as bestas mais selvagens da natureza eram aqui desaçaimadas".[72] Nesse sentido, se o puro dionisíaco pode ser um veneno letal, Nietzsche não compreende qualquer torpor bacante como manifestação desta união. Debruçando-se sobre esse problema, Nietzsche afirma que tais festas gregas, diferentemente das demais, foram capazes de transfigurar seu veneno em arte somente através da "altivez, de Apolo, o qual não podia opor a cabeça da Medusa a nenhum poder mais ameaçador do que esse elemento dionisíaco".[73] Com isso, a cura para o veneno grego era a união dos impulsos e a expressão *veneno* significava, para Nietzsche, que os gregos eram também um povo pessimista.

Nietzsche, portanto, entende que os gregos sentiam um mal-estar diante da existência. Mas seria verdade que tal povo era, nesses termos, pessimista? Tal é a questão que Nietzsche igualmente enfrentou e precisou esclarecer, pois os helenistas de sua época não pensavam dessa forma. Com efeito, Nietzsche se mostrou diferenciado sob vários aspectos, como José Fernandes Weber explica:

> [Nietzsche e os outros pensadores] não comungam a mesma valoração dos estágios da cultura grega, pois enquanto Schleiremacher traduz as obras de Platão, expressando uma tendência dos meios letrados alemães em atribuir à filosofia dos diálogos platônicos uma posição de destaque, posição devedora ao máximo da interpretação winckelminiana, Nietzsche ocupa-se das fontes de Diógenes Laércio, realizando trabalhos sobre Homero, sobre a tragédia e os autores da idade trágica dos gregos, os pré-platônicos. Quando Nietzsche se deteve no estudo dos diálogos platônicos, foi muito mais para mostrar que, a partir de Platão, a cultura grega se encontrava num processo irreversível de decadência.[74]

Para Nietzsche, a cultura grega antiga – ao contrário do que muitos de seus pares sustentavam – possuía uma grande propensão para a dor. E uma interpretação desse

---

[72] NIETZSCHE. *Nascimento da Tragédia*. § 1. p. 30.
[73] *Ibid*., § 1. p. 30.
[74] WEBER, José Fernandes. *A Teoria Nietzscheana da tragédia*. p. 4.

povo que não perceba essa nuance pessimista não possibilita uma visão completa de suas manifestações culturais, logo não compreende o nascimento de suas artes. Com efeito, compreender bem a religião grega, por exemplo, para Nietzsche, é um dos pontos significativos para o desvelamento dessas noções originais, pois, nas teodiceias gregas, não há piedades, nem santidades negadoras, ali existe apenas uma rica e triunfante existência, e todos os aspectos da vida – dolorosos ou alegres – são divinizados.[75]

Para Nietzsche, a criação desse tipo de religiosidade significa uma forma de uma cultura lidar com uma dura crença nas chagas da existência, pois se veria que os próprios deuses gregos não são fugas da dolorosa vida terrena na direção de um além metafísico, antes se tornam uma expressão imanente à vida, assumindo até mesmo suas dores. Tais condições representariam, por conseguinte, a afirmação de vivências que afirmativamente sentem e dão credibilidade para situações não apenas salutares, mas também cruéis. Esta moralidade dos deuses gregos ganhará mais significado, pois será explicitado ainda que o novo pessimismo construído a partir da metafísica do artista, é uma afirmação muito positiva diante de tudo que é comumente considerado mal, ilusório ou feio. Partindo deste contexto, Nietzsche questiona:

> aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão [...] apto ao sofrimento, suportaria a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades?[76]

Nietzsche, justificando ainda mais essa original abordagem – considerar os gregos também pessimistas – busca apoio no mito de Sileno[77] (companheiro de Dioniso), que, capturado e obrigado a falar seus segredos, desvela uma terrível forma de pensar a existência: horror e falta de justificativas últimas ou finalidades (teleologias) para a vida. Nesse sentido, na tragédia, a consciência grega dessa crueldade observada em seu panteão divino e reafirmada pela sabedoria popular de Sileno foi sublimada em

---

[75] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 3. p. 32 -33.
[76] *Ibid*., § 3. p. 34.
[77] Em *O nascimento da tragédia*, pode-se observar: "Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer'. NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. (prólogo). p. 16-21.

arte. Nesse sentido, deve ser notado que o subtítulo original do texto "*no espírito da música*" é substituído em 1888, e, em uma sua segunda edição, temos "*helenismo e pessimismo*" em relação com o que Nietzsche à época entendia ser a questão-chave do livro: a relação entre arte e pessimismo.

Não obstante, sublimação da dor aqui não significa uma negação, mas a afirmação positiva para algo criativo, artístico, saudável. Negar totalmente as feridas da vida pode ser sintoma de uma horrível e futura morte consolada, enquanto perpassada por equivocada crença metafísico-religiosa que interdita ou enfraquece a ação positiva na concretude do presente.[78] Com isso, os hinos a Dioniso (ditirambos) seriam o ato salvador da arte grega, pois a arte, nesse dito momento de grande reconciliação, controla a desmesura do instinto, se direcionado para a celebração da gênese e do labor de um artista igualmente trágico, e não um nojo passivo em face da sabedoria pessimista de Sileno. Portanto, a cultura grega antiga, por força da Vontade ou Uno primordial, fadada igualmente à dor, transformou essa propensão em tragédias artísticas.

Nietzsche, após demonstrar que os gregos eram também pessimistas, imbrica tais argumentos com a música e se pergunta onde primeiramente se deram os mistérios da união entre Apolo e Dioniso. Para ele, tal arte trágica foi personificada primeiramente na poesia de Arquíloco[79] – gênio apolíneo e dionisíaco que "interpreta a música através da imagem e do querer".[80] Tal artista é ao mesmo tempo dionisíaco enquanto um "belicoso servidor das musas"[81] que pela subjetividade exprime não a individuação, mas a universalidade do gênio criador, em contraposição ao artista ingênuo apolíneo, que pela objetividade imita o mundo da aparência.[82] Igualmente, é através da música, como já colocado, que o coral ditirâmbico alcança o encantamento para sua transmutação em atores. É lícito, desse modo, adentrar uma questão fundamental: como a música tem tal poder? Antes de examinarmos o papel da música, observemos que Nietzsche sobre ela nos previne:

---

[78] Cf. NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. (prólogo). p. 16-21.

[79] Na nota 46, o tradutor de Nietzsche J. Guinsburg observa o seguinte: "Famoso poeta grega do século VIII e provável autor de elegias, sátiras, odes e epigramas, tendo introduzido o trímetro iâmbico e o tetrâmetro trocaico. Atualmente restaram poucos dos seus versos" NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*. (notas do tradutor) p. 146.

[80] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 5. p. 40.

[81] *Ibid*., § 1. p. 40.

[82] Nietzsche identifica o artista ingênuo [*naif*] como um homem que alcançou a unidade com a natureza. Trata-se de um supremo efeito da cultura apolínea só alcançado com grande esforço. Algo raro, portanto. Cf. NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 3. p. 35.

> É impossível alcançar por completo o simbolismo universal da música, porque ela se refere simbolicamente à contradição e à dor primordiais no coração do Uno-primigênio, simbolizando uma esfera que está acima e antes de toda aparência.[83]

Não obstante, o entendimento da música para a arte trágica começa a ser desvelado quando Nietzsche afirma: "A melodia é portanto o que há de primeiro e mais universal, podendo por isso suportar múltiplas objetivações em múltiplos textos".[84] E é nos cantos do coro satírico que a música exerce para Nietzsche o fundamental papel para o nascimento da tragédia, pois

> ela [a música] não é como todas as demais [artes], reflexo do fenômeno, porém reflexo imediato da vontade mesma e, portanto representa, para tudo o que é físico no mundo, o metafísico, e para todo o fenômeno, a coisa em si. [85]

Com isso, da música dionisíaca como sua expressão análoga em imagens e conceitos, surge a poesia lírica. Nestes meandros, para Nietzsche, na história linguística dos antigos gregos "é dado distinguir [...] duas correntes, conforme a linguagem imite o mundo da aparência e da imagem ou o da música".[86] Com efeito, a questão do ato de sonhar aqui deve ser retomada, pois o sonho, por sua vez, tem uma "bela aparência [...] em cuja produção cada ser humano é um artista consumado".[87] Unindo música e sonho, Nietzsche entende que antes do ato de poetar, por exemplo, pode vir à tona um fundamental "estado de ânimo musical"[88] que impulsiona as palavras figuradas (apolíneas) que são como uma "imagem similiforme do sonho".[89] Nesse sentido, esse imbricamento entre música e sonho é fundamental para a compreensão da ideia nietzschiana da tragédia.

Questionando-se de que forma tal música surge diante dessas considerações, Nietzsche afirma: "Ela aparece com vontade, tomando-se a palavra no sentido de Schopenhauer, isto é, como contraposição ao estado de ânimo estético, puramente

---

[83] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 6. p. 48.
[84] *Ibid.*, § 6. p. 45.
[85] *Ibid.*, § 16. p. 95.
[86] *Ibid.*, § 6. p. 46.
[87] *Ibid.*, § 1. p. 25.
[88] *Ibid.*, § 5. p. 40.
[89] *Ibid.*, § 5. p. 41.

contemplativo, destituído de vontade".[90] Aqui, igualmente, enfatizam-se as relações nietzschianas entre Apolo e o mundo dos sonhos e a música, pois o artista dionisíaco que une tais impulsos e sentimentos renuncia a sua subjetividade, tornando-se "um só com o Uno-primordial".[91] Não obstante, existe a distinção nietzschiana entre música e vontade, porque "a Vontade é em si o inestético; porém aparece como vontade".[92] E a grande força dionisíaca da melodia incitava a produção de imagens enquanto impulso apolíneo e, dessa confluência, emergia uma bela poesia trágica. Já no caso dos hinos a Dioniso, nasceu a Tragédia.

Para Nietzsche, todas essas concepções se personificariam em Arquíloco, transfigurado ao mesmo tempo em um gênio apolíneo e dionisíaco, sendo sua poesia lírica o momento inicial de laboração de uma exuberante e bela métrica engendrada por um sentimento originalmente musical, pois "nos é licito, portanto, considerar a poesia lírica como a fulguração imitadora da música em imagens e conceitos".[93] Com efeito, ele nos pede um entendimento sobre Arquíloco distinto de uma parte da tradição que, sobre ele e Homero, "soube apenas acrescentar interpretativamente que, ao artista "objetivo", se contrapõe o primeiro artista "subjetivo".[94] Nietzsche, munido de tais concepções sobre este antiqüíssimo poeta grego, assevera que nele "o artista já renunciou a sua subjetividade no processo dionisíaco: a imagem, que lhe mostra a sua unidade com o coração do mundo, é uma cena de sonho [...] O "eu" do eu lírico soa, portanto, do abismo do ser".[95] E Nietzsche ainda esclarece:

> Toda esta discussão se prende firmemente ao fato de que a lírica depende tanto do espírito da música, quanto a própria música, em sua completa ilimitação, não precisa da imagem e do conceito, mas apenas os tolera junto de si.[96]

Com isso, partindo desta supremacia da música, na visão nietzschiana, nota-se a poesia lírica (canção popular) e a antiga tragédia ática imbricadas na música, ou melhor, como já observado, sob um importante estado de ânimo musical que as excitou. Nesse

---

[90] *Ibid*., § 5. p. 41.
[91] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 5. p. 41.
[92] *Ibid*., § 5. p. 47.
[93] *Ibid*., § 6. p. 47.
[94] *Ibid*., § 5. p. 40.
[95] *Ibid.,* § 5. p. 40.
[96] *Ibid*., § 6. p. 48.

sentido, explica-se como a grande força da melodia (dionisíaca) incitava uma variedade de imagens (apolíneo). Reunindo todos os argumentos já apresentados, Nietzsche sentencia sobre Arquíloco:

> Ele se fez primeiro, enquanto artista dionisíaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, e produz a réplica desse Uno-primordial em forma de música, ainda que seja, de outro modo, denominada com justiça de repetição do mundo e de segunda moldagem deste: agora porém esta música se lhe torna visível, como numa imagem similiforme do sonho, sob a influência apolínea do sonho.[97]

Desse modo, Arquíloco seria o primeiro representante de uma arte original, pois esse poeta foi a perfeita expressão do apolíneo e do dionisíaco em uma linguagem formada pela simetria de música e palavra em união com a natureza. Com isso, a música dos hinos a Dioniso excitava e se tornava a imagística (figuração/apolínea) através da qual o inaudito se fazia ouvir. Exemplificando esta transfiguração primeira como sendo ponto de nascimento para futuras tragédias e ditirambos, Nietzsche toma novamente Arquíloco:

> Não é sua paixão que dança diante de nós em torvelinho orgiástico: vemos Dionísio e as Mênades, vemos o embriagado entusiasta Arquíloco imerso em sono profundo – tal como Eurípedes no-lo descreve em As Bacantes, em alto pardo alpestre, ao sol do meio-dia – : e então Apolo se aproxima dele e o toca com o seu laurel. O encantamento dionisíaco-musical do dormente lança agora a sua volta como centelhas de imagens, poemas líricos, que em seu mais elevado desdobramento se chamam tragédias e ditirambos dramáticos.[98]

Nota-se que, para o pensamento nietzschiano, "o encantamento é o pressuposto de toda arte dramática"[99] e, no caso do coro, o entusiasta dionisíaco, sentindo-se sátiro, contemplará seu deus. Nietzsche já mostra, pois, alguns elementos fundamentais de sua visão do nascimento da tragédia e, continuando um diálogo a tradição, argumenta:

> Mas aquela tradição tão explicita fala aqui contra Schlegel: o coro em si, sem o placo, ou seja, a configuração primitiva da tragédia, e aquele

---

[97] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 5. p. 41.
[98] *Ibid.,* § 5. p. 41.
[99] *Ibid*., § 8. p. 57.

> coro do espectador ideal não são compatíveis um com o outro. Que espécie de gênero artístico seria esse que fosse extraído do conceito de espectador e do qual se considerasse o 'espectador em si" como verdadeira forma? O espectador sem espetáculo é um conceito absurdo. Tememos que o nascimento da tragédia não possa ser explicado nem por uma alta estima da inteligência moral da massa nem pela noção do espectador sem espetáculo (...).[100]

Com isso, para Nietzsche, o coro primitivo não poderia ser expectador e palco simultaneamente, pois seria algo absurdo e nem seria o povo "em face da região principesca da cena",[101] representando a democracia diante dos excessos das monarquias. A tradição acadêmica não poderia desvelar tais segredos, por não ter entrevisto os impulsos estéticos necessários, assim como seus imbricamentos com todos os elementos supracitados nas festas bacantes originais. Com efeito, para a visão nietzschiana, as hostes dionisíacas e as forças do apolíneo engendradas nos pré-elementos cênicos presentes originariam, através de encantamento, a antiga tragédia. Nessas inferências é fundamental notar que, para Nietzsche, arte e religião possuem uma mesma base originária.[102] Não obstante, antes de uma aproximação com o clímax do nascimento da tragédia, outra peça de articulação ainda deve ser esclarecida: o comportamento do herói trágico que encontra seu papel cênico diante do pessimismo. Nesse sentido, Nietzsche afirma:

> É uma tradição incontestável que a tragédia grega, em sua mais vetusta configuração, tinha por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio [...] por longo tempo o único herói cênico ai existente.[103]

E mais ainda que todos os heróis cênicos até então – antes da morte destas concepções mais originais – eram "tão somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio."[104] Com isso, seguindo esta tradição, Nietzsche assevera que os personagens, apesar do pessimismo, viviam saudavelmente e, no ápice da tragédia, eram fortes através de, ou apesar de suas dores. Na fase decadente da tragédia, para Nietzsche, é possível perceber os novos heróis não mais lidando artisticamente com a dor, mas

---

[100] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 7. p. 50.
[101] *Ibid*., § 7. p. 49.
[102] Arte e religião, para Nietzsche, possuem origens correlatas. Cf. NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 3. p. 32-35 e Cf. NIETZSCHE. *Fragmentos póstumos*, 1870-71, 7 [152]. Apud. MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. p. 18.
[103] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 10. p. 66.
[104] *Ibid*., § 10. p. 66.

empreendendo uma fuga *racionalista* desta condição. E em face das concepções musicais já destiladas, temos, nas peças antigas originais, a vida sendo possível de forma prazerosa, pois:

> O mito nos protege da música, assim como, de outro lado, lhe dá a suprema liberdade. Por isso a música [...] em contrapartida, confere ao mito trágico uma significatividade metafísica tão impressiva e convincente que a palavra e a imagem [...] jamais conseguiriam atingir: e, em especial, por seu intermédio sobrevém ao espectador justamente aquele seguro pressentimento de um prazer supremo [...] [105]

Como já sublinhado, a verdadeira tragédia seria, antes de sua morte, em grande parte, a transformação da dor do nojo dionisíaco do mundo em arte. Os heróis trágicos que podiam – sob outras condições – fugir da morte, ao contrário, na tragédia original, se preparavam para ela. De fato, a arte trágica, pela música, confere grande significado ao mito lhe dando prazerosamente sua interpretação e igualmente a sua futura imagem cênica. Em suma, Nietzsche observa que o destino do herói trágico no ápice da tragédia seria sofrer, mas tal condição traria uma afirmação gloriosa da vida e não um afeto enquanto tentativa de ausência de sofrimento, mas antes como uma expressividade plenamente capaz de resistir positivamente à tristeza.

E por que apenas o coro satírico dionisíaco, e não outras manifestações, propiciou o nascimento da tragédia, foi uma questão que Nietzsche igualmente respondeu:

> Toda e qualquer outra lírica coral dos helenos é apenas uma extraordinária intensificação do solista apolíneo, ao passo que no ditirambo [ou hino a Dioniso] se ergue diante de nós uma comunidade de atores inconscientes que se encaram reciprocamente como transmutados.[106]

Com isso, a tragédia é uma redenção – não do solista apolíneo – da dor do mundo, que tem um poder único, pois propicia uma transmutação. E tal redenção, com base em tudo que foi explicitado, já pode ser entrevista:

---

[105] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 21. p. 123.
[106] *Ibid.*, § 8. p. 57.

> esse substrato da tragédia irradia em várias descargas consecutivas, a visão do drama, que é no todo uma aparição do sonho e, nessa medida, uma natureza épica, mas que do outro lado, como objetivação do estados dionisíacos representa não a redenção apolínea da aparência, porém, ao contrário, o quebramento do indivíduo e sua unificação com o ser primordial.[107]

Após o quebramento das individualidades, a perigosa visão do nojo da existência se transfigura em arte e em uma união com a vontade. Nota-se o encontro de algumas peças-chave da argumentação de Nietzsche – sonho, música impulsos, pessimismo, Vontade – favorecendo o desabrochar da tragédia. Com efeito, Nietzsche diz que a arte que surge na tragédia significou um tipo de salvação:

> Aqui, neste supremo perigo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação e da cura, a arte; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver: são elas o sublime, enquanto domesticação artística do horrível, e o cômico, enquanto descarga artística da náusea do absurdo.[108]

Deste modo, encontram-se nestas ocasiões simultaneamente o artista onírico e o extático, ou seja: Apolo e Dioniso. Tal artista configura modos distintos de representar a tragédia em face do horrível ou da náusea presentes na existência, ou seja, em face do pessimismo. Nietzsche, considerando todos estas noções, a saber, impulsos, música, mito, vontade e heróis, ainda esclarece:

> Nos termos deste entendimento devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo. Aquelas partes corais com que a tragédia está entrelaçada são, em certa medida, o seio materno de todo o assim chamado diálogo, quer dizer, do mundo cênico inteiro, do verdadeiro drama.[109]

Com isso, sua original ideia do nascimento da arte trágica ganha mais contorno, pois a multidão que compunha o coro se transformava, por encantamento artístico, em uma coletividade que podia enxergar um papel cênico a cumprir. E a música entoada, enquanto caminho catalisador da vontade, "sabe interpretar o mito com mais profunda

---

[107] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 8. p. 57-58
[108] *Ibid.,,* § 7. p. 53.
[109] *Ibid.*, § 8. p. 57-58.

significação"[110] fomentado a imagem figurada na *realidade/concretude* (aparência/véu de maia) e essa realidade imagística incitava para um pré-palco cênico. Com efeito, Nietzsche ainda chegará a argumentar que o fenômeno estético é de fácil entendimento, pois:

> Se se tem apenas a faculdade de ver incessantemente um jogo vivo e de viver continuamente rodeado de hostes de espíritos, é-se poeta; se a gente sente apenas o impulso de metamorfosear-se e passar a falar de dentro de outros corpos e almas, é-se dramaturgo.[111]

Para Nietzsche, não obstante, não podemos acreditar plenamente que o magno abismo entre os impulsos é plenamente transposto, mas apenas seus limites passam a ser respeitados e, por vezes, "presentes honoríficos"[112] são trocados. Somente após todas estas considerações – sobre impulsos, música, vontade e mitos heroicos – Nietzsche vai ao cerne de seus argumentos iniciais se permitindo montar seu quebra-cabeças ou expressar "pelos menos à compreensão intuitiva"[113] do nascimento da tragédia enfatizando a importância do sátiro e do coro.

Mas o que é o Sátiro para Nietzsche? Tal ser era algo – sob a sanção do mito – mais divino e real do que o homem comum, pois, em sua face, o homem supostamente mais civilizado se sentia como caricatura irreal. Esse ser representa com isso a protoimagem do homem, "a natureza, na qual ainda não laborava nenhum conhecimento, na qual os ferrolhos da cultura ainda continuavam inviolados".[114] O sátiro é, pois, uma forte imagem das potências da natureza, e o homem quando modificado pelo impulso dionisíaco volta para esta natureza, pois "(...) o grego dionisíaco, ele, quer a verdade e a natureza em sua máxima força – ele vê a si mesmo encantado em Sátiro".[115] Nesses meandros, o homem almejará a "real verdade": o encantamento e a natureza em sua extrema força e com todos os seus elementos bons ou ruins. De fato, irá se perceber como um tipo pertencente à natureza estando encantado em sátiro, pois:

---

[110] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 8. p. 68.
[111] *Ibid.,* § 8. p. 56.
[112] *Ibid.*, § 2. p. 31.
[113] *Ibid.*, § 5. p. 39.
[114] *Ibid.*, § 8. p. 54.
[115] *Ibid.*, § 8. p. 55.

> Assim como a tragédia, com seu consolo metafísico, aponta para a vida perene daquele cerne da existência, apesar da incessante destruição das aparências, do mesmo modo o simbolismo do coro satírico já exprime em uma símile a relação primordial entre coisa em si e fenômeno.[116]

Nietzsche, com efeito, aceita os argumentos de Schiller em sua afirmação sobre o coro, pois, para tal autor, o coro seria "uma muralha viva contra a realidade assaltante".[117] Assim, o coro satírico retrataria a existência de maneira bem mais veraz, e mais completa em face do que o suposto homem civilizado julga ser a única – logo, mais verdadeira – realidade.[118] Nesse sentido, começava a nascer certa distinção entre público e a artista, pois:

> Sob efeito de tal disposição de animo e cognições exulta a turba entusiasmada dos servidores de Dionísio; e o poder dessas disposições e cognições os transforma diante de seus próprios olhos, de modo que vêem e, si mesmos como se fossem gênios da natureza restaurados, como sátiros. A constituição ulterior do coro da tragédia é a imitação artística desse fenômeno natural: nela foi então realmente necessário proceder a uma separação dos espectadores dionisíacos e dos encantados servidores dionisíacos. Mas cumpre ter sempre presente no espírito que o público da tragédia ática reencontrava a si mesmo no coro da orquestra e que, no fundo, não se dava nenhuma contraposição entre público e coro: pois tudo era somente um grande e sublime coro de sátiros bailando e cantando ou daqueles que se faziam representar através desses sátiros.[119]

Diante de um reencontro coletivizante e pleno com o Uno – após uma suave distinção entre público e plateia – começa a vir à tona o fenômeno artístico. No coral de louvação a Dioniso – em distinção das virgens bacantes com loureiros na mão que iam para o templo –, a formação do coro inconsciente renunciava a sua individualidade em prol da coletividade extasiante. E, nesse momento de intensas expressividades simultâneas, se modificavam em artistas. Trata-se de um grande encantamento que engendra todos os elementos já explicitados, pois:

> Agora o coro ditirâmbico recebe a incumbência de excitar o ânimo dos ouvintes até o grau dionisíaco, para que eles, quando o herói

[116] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 8. p. 54-55.
[117] *Ibid.*, § 8. p. 54.
[118] Cf. *Ibid.* § 8. p. 54.
[119] *Ibid.* § 8. p. 54-55.

trágico aparecer no palco, não vejam algum informe mascarado, porém uma figura como que nascida da visão extasiada deles próprios.[120]

Desse modo, nessa excitada e figurante transfiguração, a verdadeira vida aí presente é "o coro a qual gera a partir de si mesmo a visão e fala dela com todo o simbolismo da dança, da música e da palavra".[121] Com isso o coro acaba por exprimir o reencontro destes homens com a natureza neles mesmos presente e, nesse processo, é capaz de perceber a *verdade* do mundo (não apenas o véu de maia). Com esse olhar e estado trágico e encantado, o grego engendrará suas visões em atos cênicos. Nesse sentido, o coreuta dionisíaco:

> Se vê a si mesmo como sátiro e como sátiro contempla seu deus, isto é, em sua metamorfose ele vê fora de si uma nova visão, que é a ultimação apolínea de sua condição.[122]

Assim, como um protofenômeno dramático, o coro já cantava a sabedoria dionisíaca através de seus hinos (ditirambos). Em suma, nascida da música, a prototragédia é o coro satírico surgido entre uma multidão extasiada e sua *separação* em espectadores e servidores durante os hinos (música) a Dioniso (ditirambos), pois "originalmente a tragédia é só 'coro' e não 'drama' "[123]. Pode-se dizer que a contemplação é sempre apolínea e nunca dionisíaca; já a dor, por sua vez, é oriunda do estado de individuação. Assim, para Nietzsche, a prototragédia figurava:

> Como um auto espelhamento do próprio homem dionisíaco: fenômeno [*phänomen*] que se torna da maior nitidez no processo do ator que, se dotado de verdadeiro talento, vê pairar diante dos olhos, tão perceptível como se pudesse pegá-la, a imagem do papel a representar.[124]

Com isso, a visão de Nietzsche está finalmente montada e ele se sente autorizado a sustentar que:

---

[120] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 8. p. 59.
[121] *Ibid.,* § 8. p. 58.
[122]*Ibid.*, § 8. p. 57.
[123] *Ibid.*, § 8. p. 59.
[124] *Ibid.*, § 8. p. 55.

> Mais tarde se faz a tentativa de mostrar o deus como real e de apresentar em cena, como visível aos olhos de cada um, a figura junto com a moldura transfiguradora: com isso começa o drama no sentido mais estrito.[125]

A visão "mais real" e pessimista da vida, portanto, engendrada pelo espírito da música e pelos impulsos atuantes no coro satírico, acabará por se materializar nos palcos. Deste modo, na irrupção do trágico no coro dionisíaco enquanto prototragédia foi introduzida, depois, a representação dramática. Nessas peças, os verdadeiros dramaturgos trágicos criaram uma arte na qual o espírito da música, facilitando o drama, figurava entre um herói mascarado – que era uma representação de Dioniso – e o coro enquanto manifestação mais primitiva de Dioniso. Nesses termos, o drama será montado, e, sobre esse complexo fenômeno, em primeira pessoa Nietzsche afirma:

> Vejo Apolo diante de mim como o gênio transfigurador do *principio individuationis* único através do qual se pode alcançar de verdade a redenção através da aparência [...] e de Dionísio é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as mães do ser. [126]

Nietzsche, assumindo ser talvez complicado para os pensadores de sua época entender o nascimento da tragédia nesses amplos e originais termos – partindo do coro satírico, através dos impulsos estéticos e como uma *separação* entre o público e coro oriundo das festas religiosas etc. – relembra que, para os antigos, a distinção ente público e palco não era tão rígida como aparece em sua atualidade. De fato, segundo Nietzsche, em sua época, os homens

> Habituados à posição do coro no palco moderno, especialmente a de um coro de ópera, nem sequer podíamos conceber como esse coro dos gregos havia de ser mais antigo, mais original e até mais importante do que a ação propriamente dita.[127]

A própria arquitetura pretérita dos teatros gregos foi, conforme Nietzsche, estabelecida de modo a que o expectador se sentisse também um coreuta encantado, alguém, portanto, ativamente partícipe da peça. Para ele, nas tragédias primitivas não haveria conceitos constitucionais de participação popular. De fato, os homens de

---

[125] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 8. p. 59.
[126]*Ibid*., § 16. p. 95.
[127]*Ibid*., § 8. p. 58.

diversos grupos sociais, através da música, são suspensos na presença do coro satírico, pois “o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza”.[128] Nietzsche, nesse sentido, ao cabo, sustenta que “só com elas [a união das forças/impulsos naturais] alcança a natureza o júbilo artístico, só com elas torna-se o rompimento do *principium individuationis* um fenômeno artístico”[129] e não apenas destruição e medo. Existem, desse modo, elementos para uma correlação positiva entre nossa interpretação e a visão de Roberto Machado:

> Sendo capaz de articular os dois instintos, as duas pulsões artísticas da natureza na medida em que transpõe em imagens os estados dionisíacos, a tragédia não se limita como a poesia épica, ao nível da aparência, mas possibilita uma experiência trágica da essência do mundo. Só que essa união ela estabelece através de um conflito.[130]

Finalizando a exposição sobre este primeiro momento de *O nascimento da tragédia*, é possível observar as implicações metafísicas daí suscitadas.

Para Nietzsche, a arte intensificava ao máximo a sua significação metafísica de justificação da existência, ou seja, a redenção pela aparência e pela ilusão. Nietzsche concluiu, pois, que “só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo justificar-se”.[131] O consolo, desse modo, fazendo parte da vida trágica artisticamente sublimada, evita os erros de uma morte falsamente consolada, por esperanças de um enganador além-mundo metafísico-moral. Igualmente, permite uma vida mais plena apesar das inexoráveis dores da vida. O grego trágico, desse modo, “é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele a vida”,[132] pois é na tragédia que a arte efetiva seu grande e precioso significado metafísico de uma justificação para a vida: a redenção pela aparência e pela ilusão.

De fato, para Nietzsche, uma doutrina pode ser entrevista, em face de todas essas considerações e é chamada a *doutrina misteriosófica da tragédia*. Tal pensamento é concebido como:

---

[128] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 7. p. 50.
[129] *Ibid.*, § 3. p. 35.
[130] MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. p. 25.
[131] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 5. p. 44.
[132] *Ibid.,* § 7. p. 52.

> O conhecimento básico da unidade de tudo o que existe, a consideração da individuação como causa primeira do mal, a arte como esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento de uma unidade restabelecida.[133]

Portanto, o nascimento do antigo drama para a visão nietzschiana – através de todos estes elementos – está finalmente completo. E Nietzsche inicia *outro momento* do livro: a sua interpretação da destruição da tragédia identificando Sócrates e "seu aliado" Eurípides como elementos da corruptora mudança paradigmática.[134]

Para o pensador de Röcken, a ideia platônico-socrática de que o que é belo só pode ser o que é consciente está imbricada à terrível noção de que "tudo deve ser consciente para ser bom".[135] Nietzsche é claríssimo na sua identificação dessa filosofia como "a razão dialética socrática" que levou a velha tragédia a vir abaixo, pois "o principio assassino está no socratismo estético: na medida, porém, em que a luta era dirigida contra o dionisíaco".[136]

Sócrates, com seu novo campo teórico, se torna a terrível sombra de Eurípides. A partir daí, os acontecimentos do palco perderiam seus mistérios e não haveria a fundamental reconciliação entre Apolo e Dioniso, apenas uma superafetação otimista das categorias da razão e as largas implicações daí suscitadas.

Sócrates, mesmo já derrotado no tribunal ateniense, obtém a vitória sobre o deus das orgias e das festas, mas essa vitória, segundo Nietzsche, iria ter consequências grandiosas, pois, pouco a pouco, um culto secreto iria recobrir o mundo inteiro criando o nascimento do "homem teórico"[137] desejoso da verdade em si como meio de felicidade redentora da vida. Tal homem, sedento e equivocado, introduz esta nova filosofia, contaminando, consequentemente, até mesmo as ciências do futuro, que permanecerão – após dezenas de séculos – atadas a essa terrível ilusão. Trata-se, como se verá ainda, de uma perversa dialética que só pode levar ao nada (niilismo), jamais ao destino almejado. Com efeito, para Nietzsche, a tragédia teria tido seu apogeu em

---

[133] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia.* § 10. p. 67.
[134] Entre Sócrates e Eurípides, não há consenso histórico se tiveram relações pessoais diretas, inclusive, esta forte correlação nietzschiana, fez parte das polêmicas em torno do livro. Cf. MACHADO, Nietzsche a Verdade. p. 72-77.
[135] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 13. p. 81.
[136] *Ibid.*, § 13. p. 81.
[137] *Ibid.,* § 15. p. 90.

Ésquilo, já apresentado certos sinais de declínio em Sófocles e decai totalmente com Eurípides.

No entanto, deve ser claro que o novo elemento dialético – o exagero otimista da razão – não aproxima o apolíneo de Sócrates, pois a racionalidade socrática é um novo elemento teórico, logo, não se trata de um impulso natural como no caso do apolíneo e do dionisíaco, mas de algo muito recente.[138]

Através de essa base é plausível observar uma das questões deste trabalho: o que Nietzsche pode nos dizer nesse texto sobre o desencanto correlato à destituição das ideias teleológicas e o surgimento de modelos alternativos de conhecimento? Nesse sentido, a radical crítica nietzschiana a Sócrates engendra um modelo de inteligibilidade alternativa ao niilismo que Nietzsche entende como oriundo da própria dialética socrática que assassinou a tragédia.

3.2 Metafísica do artista enquanto conceito: algo para além dos limites da razão socrática

Partindo dos pontos anteriores, nesta seção serão observados dois tipos de niilismo em *O nascimento da tragédia*: o momento em que a ausência de fundamentos últimos se desvela como um inexorável limite do conhecimento racionalista socrático; e um segundo niilismo vinculado à moralidade enquanto criadora de além-mundos metafísico-religiosos. O niilismo vinculado ao debate moral parece emergir mais claramente em toda obra de Nietzsche e não será longamente discutido nesta dissertação, pois dele daremos apenas certas indicações em notas.[139] Com isso, o esforço será demonstrar que é plausível, a partir da problematização apresentada, falar de outro niilismo – mais velado e igualmente fundamental – nesse primeiro trabalho intelectual do filósofo.

---

[138] Em outra obra, da fase mais madura de Nietzsche, Sócrates permanecerá com elemento central desse debate, no entanto, a base dessa questão estará sobre a desagregação dos instintos. Cf. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*. § 1-23 p. 17-25.

[139]A relação mais usual que Nietzsche tece entre cristianismo e niilismo pode ser observada, por exemplo, na seguinte afirmação: “o cristianismo é niilista no mais profundo sentido”(NIETZSCHE, *Ecce Homo*, § 1. p. 60). Como já explicitado, mesmo que, no limite, Nietzsche una esses dois eixos, procuramos lançar luz, neste trabalho, não na mais conhecida relação nietzschiana entre niilismo e cristianismo/metafísica, mas focar prioritariamente os aspectos concernentes às categorias da razão como causa do niilismo. Cf. notas 50, 51, 52 e 164.

Considerar que existem elementos nesse texto que podem ser tomados como niilistas engendra um debate sobre um modelo alternativo de pensar para além dos limites epistemológicos do homem teórico socrático. Tal modelo alternativo – oriundo do eixo identificado por Giacóia em que Nietzsche lida com a racionalidade[140] – foi denominado por Nietzsche de vários modos, um dos quais é "sabedoria dionisíaca".[141] Para atingir esse debate, é imperativo que nos aprofundemos em dois pontos dos argumentos nietzschianos: um deles é entender suas ideias sobre o pessimismo grego e o outro, suas considerações sobre Filosofia da Ciência e Sócrates.

Percebe-se em uma única sentença a ideia precisa da amplitude da influência que Nietzsche imputa a Sócrates nesse seu primeiro livro lembrando que ele o via como nada menos do que um ponto de inflexão para a história universal.[142] Nietzsche já não media palavras e afirmava que, depois de Sócrates, o homem ficará sedento de um otimismo pernicioso que cega, adoece e destrói. Sócrates caminhava pela Grécia antiga inquirindo dialeticamente as pessoas e não se contentava com as respostas, pois notava que o conhecimento era baseado "apenas por instintos"[143] – constatação muito insuficiente para ele – e muito significativa para o campo argumentativo que Nietzsche irá conceber, como se observará. Nesse sentido, tal racionalidade socrática julgava-se mesmo capaz de corrigir a natureza em nome de uma verdade autodenominada mais verdadeira que afeta todos os campos de pensamento desde a estética até os ideais de inteligibilidade.

Esses novos pensamentos socráticos fizeram com que o homem, na música, por exemplo, "tenha se habituado a exigir [...] um efeito parecido ao das obras da arte figurativas, a saber, a excitação do "*agrado pelas belas formas*",[144] o que a tornou, segundo Nietzsche, uma expressão bem distinta de quando possuía uma força anterior que alargava horizontes excitando figuras imagísticas que enriqueciam a vida facilitando o caminho pra o uno primordial.

Já na dramaturgia, as novas peças euripidianas – profundamente influenciadas, segundo Nietzsche, por Sócrates – passam a encenar personagens narrando partes essenciais da encenação antes do começo, fato que, para Nietzsche, destrói a tensão

---

[140] Cf. nota 50.
[141] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 19. p. 117.
[142] *Ibid.,* § 15. p. 92.
[143] *Ibid.*, § 13. p. 82.
[144] *Ibid.*, § 16. p. 95.

mítica da estória, pois não há mais espaço para os mistérios, para as descobertas trágicas, para o inaudito, apenas ocorre a hiperbolização da explicação racionalizante.[145] Nota-se igualmente uma nova função para o prólogo, a diminuição do papel do coro e "a introdução do *deus ex-machina*".[146] Do mesmo modo, a concepção de epopeia se modificou, pois o homem grego antigo tinha um cruel prazer animalesco destrutivo que, depois – devido às mesmas influências de Sócrates – foi suavizado. Amplas mudanças, entendidas por Nietzsche como artificiais e plenamente embebidas em uma nova, pretensiosa e ingênua crença socrática. Em suma, as artes, depois de Sócrates, se perdem em um autodistanciamento de si mesmas tentando inutilmente aparentar e fomentar uma suposta vida passível de inteligibilidade total e ausência de dor.

Depois de criar essa magna imagem de um Sócrates como marco universal/diferenciador para as futuras construções filosóficas e apontar certas consequências da introdução de suas ideias, Nietzsche se questiona sobre uma alternativa ainda produtiva para o artista socrático. A resposta para tal colocação é que o próprio tipo de artista socrático não poderia produzir uma melhor estética, pois

> somente na medida em que o gênio, no ato da procriação artística, se funde com o artista primordial do mundo, é que ele sabe algo a respeito da perene essência da arte; pois naquele estado assemelha-se miraculosamente à estranha imagem do conto de fadas, que é capaz de revirar os olhos e contemplar-se a si mesma; agora ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto, ao mesmo tempo poeta, ator e espectador.[147]

O encantamento do sujeito, engendrado por todos os elementos já debatidos na seção anterior, era fundamental para a verdadeira tragédia grega e se perdeu quando as teias dialéticas conceituais de Sócrates venceram as forças de Dioniso. Com tal re-significação, como já exposto, o homem antes, mais modesto no saber e fisiologicamente mais instintivo, assumiu uma crença exageradamente maior em sua capacidade de desvelar o universo e até mesmo "corrigir a existência".[148]

---

[145] *Ibid.,* § 12. p.79.
[146] O guindaste que permitia colocar os atores no palco, como se oriundos diretamente dos céus, era denominado pelos antigos *mechane*. Nasce daí a expressão latina *deus ex machina* (deus da máquina), usada para designar soluções miraculosas ou artificiais. Cf. BOWRA. C. M. *Grécia Clássica*. p. 159.
[147] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 6. p. 45.
[148] *Ibid.,*§ 13. p. 82.

E se, munido desses ideais, o homem teórico assassinou a tragédia mais original, uma nova arte trágica só pode surgir, para Nietzsche, quando a ilusão metafísica e esse equivocado otimismo racionalista/socrático chegam aos seus limites, pois

> só depois de conduzido a seu limite o espírito da ciência, e de aniquilada a sua pretensão de validade universal mediante a comprovação desses limites, dever-se-ia nutrir esperança de um renascimento da tragédia.[149]

Se as imponentes ciências – orgulho da modernidade – possuiriam limitados alcances teóricos, a nova arte trágica poderia renascer somente sob o amplo desvelamento desses limites, e aqui existe a possibilidade da questão do niilismo frente a nossas especificidades. Há, portanto, para Nietzsche, um ponto limítrofe em que a lógica socrático-racionalista toma um susto, pois

> passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento, o conhecimento trágico, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio.[150]

A mudança de perspectiva perpetrada por Sócrates leva ao conhecimento, no limite – de forma inexorável, diga-se – para uma impossibilidade de fundamentos, para um nada (*nihil*). A ciência socrática lança contra si mesma um veneno teórico, pois o ideal de superioridade desta mesma ciência acaba por trazer à tona sua inegável fraqueza.

Tomando como referência o conceito de niilismo apresentado no primeiro capítulo, observamos que é possível denominar como um *nihil* a linha final dessa epistemologia socrática.[151] E esse é o cerne da questão onde encontramos Nietzsche destituindo o valor de uma ampla racionalidade a partir de sua origem mais longínqua e

---

[149] NIETZSCHE . *O Nascimento da Tragédia.* § 17. p. 102.
[150] *Ibid.*, § 15. p. 93.
[151] Pierre Taguieff nos apresenta definição mais larga do termo niilismo, que deve ser compreendido em referência à pós-modernidade: "Inicialmente, e formalmente, perdas e faltas, ausências relacionadas com o que se convencionou chamar de 'razões de viver'. Em seguida a impossibilidade de responder as perguntas últimas fundamentais acerca das origens, dos fins últimos, da destinação do homem e 'do porquê do que é, impossibilidade que destrói as bases de toda ciência, de toda a moral e de toda religião. A ponto de fazer surgir a evidência niilista por excelência: as questões consideradas fundamentais não têm em si mesmas nenhum sentido, são absurdos, que refletem o absurdo insuperável da existência" TAGUIEFF, Pierre-Andre. *O paradigma tradicionalista: horror da modernidade e antiliberalismo.* p. 237.

significativa, sendo que, sob tal destruição, ele almeja o retorno do mito trágico. É nesse mesmo sentido que Günter Abel, tomando a obra de Nietzsche, afirma que "uma vontade hipostasiada tem consequências niilistas".[152] Como no conto da roupa do rei, a ciência sempre estivera nua, mas ninguém ousava afirmar esse fato, pois a cegueira socrática enaltecia apenas um lado da questão. Segundo Nietzsche, além de um "sim", poder-se-ia responder ainda que essa falta de visão é um prolongamento do desejo de verdade, um outro lado da mesma moeda. Trata-se de uma ampla ideia não imanente a todo um projeto ocidental iluminista que estaria falho, pois é filha teórica de um momento em que um *logos* exageradamente otimista – assumindo as bases teóricas – destitui o antigo *pathos* da Ática trágica.[153] Pode-se dizer que é, pois, uma imensa crítica às categorias da racionalidade moderna e, até mesmo, do desejo de verdade. Somente um arguto olhar que entendesse essas nuances poderia estar mais livre da supracitada doença. Com isso, essa crítica exige um pleno entendimento das condições teóricas anteriores à formação das epistemologias modernas tradicionais – mesmo no âmbito das vetustas ciências duras tão celebradas no século XIX.

O raciocínio nietzschiano ultrapassa estes limites, pois, onde não haveria nada diante dessa incapacidade teórica de ir além, há uma espécie de aceitação destas fronteiras e um novo tipo de saber. Trata-se de um projeto estético-filosófico que pode fomentar um renascimento da tragédia, indo, portanto, para além do niilismo.

Examinando esse outro modelo de conhecimento, Nietzsche se pergunta qual seria, dentro de tantas possibilidades artístico-estéticas, a que melhor cumpriria o papel de ressuscitar a tragédia morta pela dialética racionalista-socrática. Ele conclui que "somente através do espírito da música é que compreendemos a alegria pelo aniquilamento do individuo".[154] Nesse sentido, é válido lembrar que, para Nietzsche, a música dionisíaca obtém o efeito sobre a faculdade apolínea, já que ela "estimula à introvisão similiforme da universalidade dionisíaca permitindo que a imagem similiforme surja com suprema significatividade".[155] E Wagner, nesse momento da

---

[152] ABEL, Günter. *Verdade e Interpretação*. p. 182
[153] Nietzsche, pouco tempo depois, escreve de forma análoga: "Platão representa o começo de uma coisa totalmente nova; ou, como é igualmente justo dizer, desde Platão falta aos filósofos algo essencial se comparados a essa República de gênios que vai de Tales a Sócrates. [...] Platão aparece como o primeiro grande [filósofo] híbrido" NIETZSCHE. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. p. 25. § 2.
[154] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 16. p. 99.
[155] *Ibid.,* § 16. p. 98.

produção nietzschiana, era a esperança desse renascimento trágico, um homem que, através de sua música, detinha a possibilidade dessa reefetivação.

Nessa possível nova gênese do trágico, é fundamental que o termo aniquilamento aqui se mostre entendido como possibilidade de retorno ao mito, ao inaudito, ao mundo das naturezas instintivas, assim como possibilidade de aceitação das chagas da existência com suas belezas assimétricas. Com isso, a sabedoria de Sileno não pode ser descartada – como Sócrates teorizou –, pois as dores da existência são incontornáveis. Nietzsche enfrenta, pois, uma dupla questão: o niilismo oriundo dos exageros dialéticos e um pessimismo que ele entreviu na antiga Grécia. Nesse embate, a visão suscitada está para além de uma lógica socrática, possibilitando a vivência trágica de um sujeito e não uma simples negação da vida, como alguns podem pensar diante da palavra "aniquilamento":

> Pois só nos exemplos individuais de tal aniquilamento é que fica claro para nós o eterno fenômeno da arte dionisíaca, a qual leva à expressão a vontade em sua onipotência, por assim dizer, por trás do *principum individuationis*, a vida eterna para além de toda a aparência e apesar de todo o aniquilamento.[156]

E o termo arte, mesmo com o privilégio dado à música, não se restringe a um labor artístico, mas exprime algo maior, uma visão de vida que enfrenta uma dura realidade.[157] Ou seja, uma visão mítica não significa uma visão dialeticamente falsa, mas implica aceitar formas trágicas e instintivas do mundo concreto, logo, significantemente heroicas e gloriosas onde a vida se afirma em máxima plenitude.

Parece indubitável que Nietzsche, nesse momento, já disse sim para todas as grandes contradições e para o desencanto; não obstante, um sim afirmativo e não resignado permeia esse novo modelo de pensar não imanente à dialética socrática.[158]

---

[156] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 16. p. 99

[157] Assumimos como nosso o argumento de Roberto Machado, para quem a visão trágica de mundo nietzscheana, "nesse momento é um equilíbrio entre a ilusão e a verdade, entre aparência e a essência: o único modo de superar a radical oposição metafísica de valores". MACHADO , Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. p. 26.

[158] Dando margem a nossa interpretação, Nietzsche escreverá: "O dizer sim à vida, até mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros, a vontade de vida, alegrando-se no sacrifício de seus tipos mais superiores à sua própria inexauribilidade – foi isso que denominei dionisíaco, foi isso que entendi como ponte para psicologia do poeta trágico. Não para desvencilhar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de uma afecção perigosa por uma descarga veemente – assim o mal entendeu Aristóteles –, mas para além do pavor e da compaixão, ser ele mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer encerra em si até mesmo o prazer pelo aniquilamento... [...]. A afirmação do perecimento e do aniquilamento, o

Com efeito, uma música ou pintura que busque imitar o mundo ou mesmo qualquer arte, que procure ser uma idealização reconstituidora socrática não será capaz de ressuscitar a mítica essência trágica singularmente capaz de vivenciar a distorção agonística do real.

Dessas considerações um ponto pode surgir: um modelo de conhecimento desarmônico suscita prazer estético/teórico? No âmbito desta dissertação, esta pergunta pode ser igualmente entendida da seguinte forma: após a identificação do fim da razão socrática perdida nos seus limites – um tipo de niilismo –, qual o sentimento permanente? Para Nietzsche, "O prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à sensação prazerosa da dissonância na música. O dionisíaco, com seu prazer primordial percebido inclusive na dor, é a matriz comum da música e do mito trágico".[159]

Para os ouvidos de uma pessoa com certa acuidade auditiva, é possível perceber as distintas tonalidades utilizadas por um compositor e os ditos acordes dissonantes são conhecidos no universo teórico dos músicos por não seguirem o "padrão básico" mais simétrico da música em face dos acordes simétricos dos tons maiores.[160] Por conseguinte, na concepção nietzschiana, a racionalidade dos acordes maiores seria a filosofia socrática, desejosa de exatidão total e identificação absoluta com as coisas do mundo. A sabedora trágica de Sileno ensina que a tentativa socrática de contornar racionalmente a dor do mundo é uma quimera. Já a metafísica do artista se contenta, ao contrário, com uma beleza que não busca padronizações ideais, pois são inexequíveis, sendo mesmo um equívoco desejá-las. Com isso, já se mostra pertinente lançar um argumento posto por Roberto Machado:

> Não existe em Nietzsche propriamente uma questão epistemológica, se ele formula uma recusa de uma teoria do conhecimento, é porque o problema da ciência não pode ser resolvido no âmbito da própria ciência. Em outras palavras, não tem sentido criticar a ciência em nome ou a partir da ciência visando a seu aperfeiçoamento, ao estabelecimento de uma verdade cada vez mais cientifica.[161]

---

que é decisivo em uma filosofia dionisíaca, o dizer-sim à contradição e à guerra, o vir-a-ser , com radical recusa até mesmo do conceito de "ser". NIETZSCHE. *Os pensadores*. § 3. p. 25.

[159] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 24. p. 139.

[160] É interessante registrar as relações entre pós-modernidade e música dissonantes apontadas por Jair F. dos Santos, assim como a formação musical de Nietzsche. Cf. SANTOS, Jair F. *O que é pós-moderno*. p. 34-36. e Cf. SAFRANSKI. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. 2005, p. 19-23 e passim.

[161] MACHADO, 1999, p. 7.

Abre-se a indagação de se a descoberta deste tipo de limite teórico se situaria de uma forma puramente original, realmente "não epistemológica". Sem dúvidas, existe um profundo estudo acerca das possibilidades do conhecimento, assim como uma inversão de paradigmas. Para Roberto Machado, Nietzsche expôs sua problemática para além de uma questão de pura inteligibilidade e normatividade do saber, pois ele questiona o saber em si mesmo através da égide de outro modelo de conhecimento. Nesse sentido, a metafísica da arte é um meio de lidar com a ausência de fundamentos últimos, algo, portanto, para além do antigo debate epistemológico moderno.

Por conseguinte, se, em *O nascimento da tragédia,* a metafísica do artista é a única metafísica possível e a justificação do mundo é perpassada pela música, a nova proposta seria: junto com o primado da música, temos de ser capazes de assumir outro tipo de saber: o conhecimento trágico. E o que representa a belíssima ideia nietzschiana da música dissonante senão, igualmente, um modo de lidar com o niilismo gerado pelo otimismo Socrático?

Dessa reflexão emerge imediatamente uma importante questão do raciocínio nietzschiano: que circunstâncias tornam o ser humano apto a enfrentar, face a face, a realidade que não pode ser concebida sem o trágico e sem o cruel? A resposta é: a força e a sabedoria destrutiva dionisíaca devem adentrar nas entranhas do homem apenas na medida em que ele pode se curar em Apolo, a partir da explicitada união trágica dos impulsos primordiais. Com isso, tal fortaleza consiste em aceitar grandes doses de crueldade, dor e sabedoria trágica sem quebrar-se. Os mais fortes são, pois, afirmadores da vida e não buscam um além metafísico moralista nem sofrem da inútil doença de verdade.

Tal metafísica é trágica, porém bela, e assume terríveis condições abraçando a incerteza e a ilusão dissonantes. Portanto, não existe salvação socrática neste Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, pois a ideia é que a tragédia, através da união entre o apolíneo e o dionisíaco, nasceu e deve ressurgir como uma forma de lidar afirmativamente com o sofrimento. Até mesmo preparar-se para tal condição. Tal perspectiva foi, como já observado, a vitória artística máxima dos gregos: transformar em arte afirmadora os elementos negativos da existência.

Essa tentativa de mascarar a dor levaria as pessoas para um mundo suprassensível tão condenado pelo filólogo. O mundo moderno, pois, e a cultura que o

sustenta – o paradigma socrática – têm como ilusão estimulante a vontade de não-ilusão, pois se trata de uma época de exagerada racionalidade e incapaz, portanto, de fomentar uma nova arte trágica e revalorizar o mito, pois

> sem o mito [...] toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural. Todas as forças da fantasia e do sonho apolíneos são salvas de seu vaguear ao léu somente pelo mito.[162]

Partindo dessas interpretações, existem elementos para um diálogo positivo com a mesma linha argumentativa de Irene Macedo:

> O que permanece fundamental, e será mantido ao longo de toda a obra de Nietzsche, é a idéia de que a arte é o principal meio de combater a decadência, a principal arma contra o niilismo e o modo mais transparente de expressão da vida que, para o Nietzsche maduro, significa dizer: a arte é o modo mais transparente de vontade de potência, o princípio antiniilista por excelência, como entendeu Heidegger em seus estudos sobre Nietzsche. O ensaio *Richard Wagner em Bayreuth* mantém-se válido nessa questão fundamental. Independentemente do juízo que o filósofo fará sobre o compositor em uma fase posterior, a figura de Wagner, entendida estritamente como uma interpretação de Nietzsche, serve, naquela ocasião, para ilustrar um combate aos valores modernos e uma possibilidade de recriação de valores a partir da atividade artística.[163]

Para Irene Machado, nessa primeira obra há elementos filosóficos que permanecerão até seus últimos escritos, a saber: a luta contra Sócrates/Platão; a arte como elemento fundamental, mesmo que posteriormente perca igualmente sua condição metafísica; e a afirmação da possibilidade de se adotar uma postura filosófica que abrace o ilusório e as dores sem se partir.

Mas será que, de fato, podemos chamar niilista o momento em que a ciência lógico-socrática perde-se em si mesma, já que o próprio Nietzsche não usa tal expressão na edição original e ainda não a tem pensado plenamente através das outras formas que tal conceito assumiu em sua obra madura? Em *O Nascimento da Tragédia*, através dessa avaliação, existem razões para endossar plenamente as ideias de O. Giacoia, que identifica que alguns dos elementos de reflexão nietzschiana sobre o niilismo consistem

---

[162] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 23. p. 133.
[163] MACEDO, Irene. *Nietzsche, Bayreuth e a época trágica dos gregos*. p. 9.

na ênfase concebida ao aspecto lógico onde figuram as categorias da razão como causa do niilismo, pois:

> [Nietzsche] Reflete sobre o niilismo, em dupla vertente: numa delas, privilegiando o aspecto ético, com destaque para a relação intrínseca entre a ascensão do niilismo e o predomínio da interpretação cristã da existência. Na outra vertente, a ênfase é concedida ao aspecto lógico, figurando as categorias da razão como causa do niilismo.[164]

Neste trabalho se focará, sobretudo, a segunda vertente.[165] Procuramos, pois, desvelar, em *O nascimento da tragédia*, duas conclusões concernentes a nossas questões: a primeira é que há o momento em que um nada – um tipo de niilismo – se apresenta como inexorável limite último do conhecimento socrático; a segunda é que Nietzsche cria um novo pessimismo afirmativo distinto do pessimismo da consoladoria metafísica ou do schopenhauerianismo da resignação/pessimismo. Com isso se aprofundará, a partir daqui, a concepção de que Nietzsche criou – por estranho que o termo possa parecer – um pessimismo positivo/afirmativo.

Para Nietzsche, nesse sentido, na época da *O Nascimento da Tragédia* sua filosofia já "inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contravalorização da vida puramente artística, *anticristã*".[166] Ele ainda afirma para a juventude: "mandeis ao diabo toda a "consoladoria" metafísica – e a metafísica em primeiro lugar!".[167] Por fim, sobre a moralidade cristã relembra já ter denominado os cristãos de raça maligna de anões, de seres subterrâneos. Aqui Nietzsche já combate todos os desprezadores do corpo e da natureza que criam para si – em um além religioso ou filosófico-metafísico – fugas da realidade. E, a despeito de suas contundentes autocríticas, percebe que em seu livro "quiçá pela primeira vez, um pessimismo 'além do bem e do mal', aqui recebe palavra e fórmulas".[168] Dessas três citações nietzschianas, já resultam alguns elementos que explicam a definição nietzschiana de

---

[164] GIACOIA, O. *Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos*. In:. IMAGUIRE, Guido. II. ALMEIDA, Custódio. III OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. (orgs). *Metafísica Contemporânea*. p. 28

[165] Sobre a primeira vertente, é possível vislumbrar que Nietzsche mantém o aspecto trágico contraposto a Sócrates, até seu período final explicando, por exemplo: "Procuro compreender de que idiossincrasia provém essa equiparação socrática entre Razão = Virtude = Felicidade: essa equiparação é de todas as existentes, a mais bizarra, e que possui contra si [...] todos os instintos dos helenos". NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*. "*O problema de Sócrates*" § 4. p. 19.

[166] NIETZSCHE . *O Nascimento da Tragédia*. § 6. p. 18.

[167] *Ibid.,* § 7. p. 20-21.

[168] *Ibid*, § 6. p. 18.

pessimismo. Tal conceito contradoutrinário é denominado dionisíaco e uma das chaves mais explícitas para a compreensão deste termo é que Nietzsche acredita ter criado um pessimismo além do bem e do mal. Estando além e do mal, não se trata, portanto, de um pessimismo que negue a sabedoria de Sileno, mas que, através dela e para além dela, se afirme e se fortaleça positivamente.

Já o termo niilismo é evocado, um única vez em todo o texto, quando ele se pergunta no final do prólogo se na *O Nascimento da Tragédia* não seria ele mesmo uma obra que levaria a um niilismo prático, um pessimismo que prefere acreditar no nada, até mesmo no demônio, a ver que não teria razão em seus argumentos.[169] "Obviamente", Nietzsche responde não. Seu livro deve levar-nos sempre às alturas sorridentes dos discursos leves de Zaratustra. Toda a consoladoria metafísica identificada como o elemento teórico alternativo, ou até consequente, dessa visão pessimista deve ser evitada. O consolo deve vir do lado de cá da vida e não de um mundo suprassensível.

A posição nietzschiana contra Schopenhauer também é bastante esclarecedora.[170] Ele relembra que o conteúdo de seu primeiro livro, a despeito do reconhecimento da enorme influência schopenhaueriana, já é bem distinto do seu "resignacionismo"[171] e, igualmente, está convencido de que a música wagneriana não seria mais capaz – por perceber nela os elementos da decadência – de promover um renascimento da antiga tragédia. Como desfecho, o prefácio tardio finaliza com cantos de Zaratrusta de amor à vida e à alegria; realçando a santidade desses risos e alegria, portanto, a ausência dos *porquês* não foi um limite negativo, mas afirmativo.

Partindo desse prólogo, concluímos que, a despeito de toda sorte de sofrimentos e da inevitabilidade do trágico, a atitude deve ser afirmativa. Nesses esclarecimentos tardios somados ao texto original, reside a compreensão exata do que Nietzsche entende quando trabalha com pessimismo e niilismo. Com efeito, o pessimismo aqui seria um princípio teórico com duas formas: (i) antiniilista, como Irene Machado afirma, se bem

---

[169] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 7. p. 19.

[170] Importante notar que Nietzsche, em seus fragmentos póstumos, reafirmando sua originalidade já em sua primeira obra e mostrando a continuidade desse argumento em sua maturidade, se contrapõe claramente a Schopenhauer afirmando: "A arte é essencialmente afirmação, bendição, divinização da existência. [...] Schopenhauer engana-se quando coloca certas obras de arte ao serviço do pessimismo. A tragédia não ensina a 'resignação'... para o artista, representar as coisas terríveis e problemáticas é já um sinal de que possui o instinto de potência e grandiosidade: não as teme". NIETZSCHE. *Vontade de Potência*. § 821. p. 410-411.

[171] NIETZSCHE. *O Nascimento da Tragédia*. § 6. p. 18.

observado enquanto atitude positiva em face da vida, algo contra um niilismo prático e pessimista resignacionista; (ii) um princípio que aceite o niilismo enquanto entendido como consequência da ciência socrática – ilusão e inexorável falta de fundamentos conceituais últimos. [172] Nietzsche criou, em suma, um pessimismo que não abstrai em nenhum momento a inevitável tragédia da existência e, não obstante, não se resigna ou se torna passivo. Esse é o pessimismo nietzschiano denominado "além do bem e do mal".[173]

Com isso se obtêm mais alguns elementos para uma leitura de Nietzsche e a Pós-Modernidade, pois, como visto, uma das características de nossa contemporaneidade é que as pretensões modernas de verdade absolutas foram substituídas por uma consciência dos limites do conhecimento, seja no âmbito das ciências duras ou nas *mais humanas*. E o fundamental para nossa dissertação é perceber que, em ambos os casos, existe a absoluta afirmação da vida com suas dores, ilusões cientificistas e angústias, assim como de todas as alegrias. Diante disto, se pode vislumbrar a futura concepção nietzschiana de *Amor Fati*.[174]

Em face destas interpretações, em *O nascimento da tragédia*, é plausível identificar o eixo teórico em que Nietzsche trabalha as categorias da razão. Trata-se, sim, de um pessimismo além do bem e do mal que, no entanto, é atravessado por um tipo de niilismo oriundo da *razão socrática*. Pode-se inferir dessas concepções correlações como o argumento pós-moderno atual que compreende: "Ciência como cultura, uma atividade muito humana e limitada, é uma noção que tem influenciado

---

[172] Trabalhando com toda a obra de Nietzsche, Clademir Araldi concluiu de forma próxima à nossa, ao interpretar o famoso aforismo em que Nietzsche se identifica como niilista: "Nietzsche não renega, mas acolhe este hóspede sinistro. Mais do que isso, ao buscar a gênese do niilismo, ele insere a si próprio nessa busca: 'somente muito tarde tem-se coragem para o que propriamente se sabe. Que eu tenha sido desde o fundamento até aqui niilista, que eu tenha feito sentir a mim mesmo há pouco: a energia, a *nonchalance*, com a qual eu, enquanto niilista fui adiante, mentiria a mim mesmo sobre esse fato fundamental. Quando se vai ao encontro de um objetivo, parece impossível que a "ausência de objetivo em si" seja nossa crença fundamental' (XII, 9 (123)). O filósofo assume a condição de ter experimentado o niilismo dentro de si mesmo e como algo de exterior (22)". ARALDI. Clademir. L., C*adernos Nietzsche* 5. *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*. p. 88 e passim.

[173] Enfatizamos que, se nós tivéssemos que explicar a razão de Nietzsche ter se reconhecido como niilista, encontraríamos no artigo de Clademir Araldi a melhor explicação: "Nietzsche não nega, mas acolhe este hóspede sinistro". ARALDI. C. L., *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*. *Cadernos Nietzsche* 5. p. 88. Não obstante, a aceitação deste terrível hóspede, não significa um resignacionismo ou passividade, mas se trata de uma positiva postura para além do bem e do mal.

[174] Nietzsche, em *Ecce Homo*, explica que a fórmula para a grandeza do homem é o *Amor Fati,* que significa aceitar plenamente as dores e alegrias da vida. Cf. NIETZSCHE. *Ecce Homo.* § 10. p. 49.

muitos filósofos da ciência do século XX como Thomas Khun e Paul Feyerabend".[175] Configura-se assim uma interessante relação entre as ideias nietzschianas e a ciência, assim como, no contraponto entre arte e conhecimento socrático, Nietzsche acaba por valorizar a racionalidade trágica, a ilusão e os instintos.

Em síntese, temos a plena destituição das pretensões das ciências de possuir a real possibilidade de afirmar o que é a verdade enquanto tal. Desse modo, parece indubitável que Nietzsche nesse momento já criou verdadeiramente uma filosofia antiplatônica; algo não imanente à tradição e que aceite o niilismo como inevitável. Nesse sentido, em *O nascimento da tragédia*, o niilismo seria aceito através de um novo campo teórico que pode ser denominado com duas palavras: conhecimento trágico.

Por fim, nesses escritos, constata-se uma temática que, em breve, seria amplamente observada por Nietzsche: questões concernentes a problemas teóricos sobre a história, pois, já em sua obra de estreia, temos a afirmação de que a leitura feita pelo simples hábito deve ser evitada, isto é: "Poder efetuar uma renúncia voluntária da erudição supérflua, da cultura excessiva".[176] Se a razão socrática eliminou o dionisíaco, tal deslocamento acabou inevitavelmente – através de todas as implicações já discutidas – por enfraquecer a essência de um todo cultural tornando o homem carente e fraco. Nesses termos, observemos estas considerações:

> Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria da pátria mítica, do seio materno mítico? [177]

Suprir essa carência faria o homem desejar sugar em excesso a vida de outras nações e o meio desejado seria a equivocada e inútil vontade de história. Vislumbra-se claramente a base de todo um argumento longamente desenvolvido depois: todas as implicações e significados desse excesso de fome do passado. Portanto, uma cuidadosa leitura de *O nascimento da tragédia* é capaz de prever que o jovem professor da Basileia em breve voltaria, no mínimo, parte de sua atenção para o tema. O tema seria

---

[175] Cf. o original: "science as culture, limited and very human activity, is one that has influenced many 20th-century philosophers of science such as Thomas Kunh and Paul Feyerabend". ROBINSON, Dave. *Nietzsche and Postmodernism*. p. 21.
[176] NIETZSCHE. *Nascimento da Tragédia*. § 19. p. 114.
[177] *Ibid*., § 23. p. 133.

um excesso de história que ele considerava existir em sua época. Neste momento passamos a discutir tal ponto.

4 NIILISMO, TELEOLOGIA E FILOSOFIA DA HISTÓRIA

4.1 As ilusões do processo histórico e a *Segunda consideração intempestiva*

Na época em que escreveu a *Segunda consideração intempestiva*, fevereiro de 1874, Nietzsche já sofria de diversos males que, em um crescente, o acometeriam por toda sua vida: dores de cabeça variadas, vômitos, náuseas, dificuldades na vista etc. No entanto, sua doença nunca foi empecilho para que continuasse produzindo uma vasta obra. Em um de seus escritos – sua autobiografia – decidiu enfatizar que, na *Segunda consideração intempestiva*, tratou do que era corrosivo, perigoso e extremamente equivocado no desejo de fazer ciência histórica. Esse desejo, criticado por Nietzsche – orgulho da época –, foi denominado barbarismo e doença característica de declínio, algo bem distante da saudação da vida que deveria nortear a história.[178]

Goethe, citado logo na abertura, dá a tônica de todo o escrito, pois Nietzsche atravessa seus pensamentos com a noção de que criar instrução por criar – no caso, a imensa produção historiográfica – não é sinal de cultura ou vida saudável; ao contrário, seria algo "até odioso",[179] e mesmo criações acadêmicas deveriam ser relacionadas à vida. O viver pode ser fisiologicamente belo, esteticamente interessante sem um acúmulo de erudição sobre o passado, que, no limite, não passaria de um engavetamento na memória de uma imensa quantidade de informações. Nesse sentido, esse texto, sendo observado através do foco desta dissertação – o desencanto concernente à destituição das ideias teleológicas e o surgimento de diferentes modelos de conhecimento alternativos às antigas categorias da razão – enfatiza uma radical oposição às filosofias teleológicas modernas. Com isso, Nietzsche toca em uma parte cara dessas especificidades.

De início, Nietzsche explicita sua condição de *filho* dos antigos gregos e profundo devedor de seu modo de vida, incluindo aí seu entendimento dos ideais desse povo no concernente ao culto e belo. Tal autoidentificação, posta com certo orgulho, é importante para a compreensão de toda a obra nietzschiana, pois os antigos helenos

---

[178] Cf. NIETZSCHE. *Ecce Homo*. § 1. p. 64.

[179] Goethe, citado por Nietzsche: "De resto me é odioso tudo o que simplesmente me instruiu sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade". NIETZSCHE. Se*gunda Consideração Extemporânea.* p. 05.

detêm privilégios enquanto contraponto aos valores que Nietzsche considerava decadentes.[180]

Esse texto denuncia um tipo de doença que infecta a história e a torna, para Nietzsche, algo que não vivifica a existência. Igualmente, Nietzsche exprime seu desejo de levar à esfera pública essas considerações que, para ele, atuam contra "o tempo e, com isso, no tempo, na esperança ainda de estar em favor do tempo".[181] Tais denúncias, portanto, mesmo que duramente concebidas, guardam em seu seio a crença em uma futura época melhor: um devir distinto, mas plenamente exequível que pode existir no seio de uma vida qualitativamente equilibrada com todos os labores e ideias concernentes ao passado. Com isso, Nietzsche fala da extemporaneidade destes escritos.

Sobre a doença do saber que torna a historia inútil e sem vida, sua gênese ocorre quando o homem aprende a palavra "foi", "a senha através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do homem para lembrá-lo do que é no fundo a sua existência – um *imperfectum* que nunca pode ser acabado".[182] Somente uma otimista pretensão humana conceberia uma vida finalista e repleta de significados transcendentais. Nietzsche delimita, além dessas, outras causas da enfermidade:

> Justamente nos maiores e elevados homens desenvolvidos historicamente encontra-se com freqüência uma consciência sufocada e levada até o ativismo mais universal, do quanto acreditar-se-ia no absurdo e na superstição da que a educação de um povo deveria ser tão preponderante na história como ela é agora.[183]

Vê-se que os homens já são pedagogicamente ensinados para errar desde cedo com os exageros de história. Trata-se, pois, de um problema inclusive educacional que afeta desde indivíduos mais dedicados ao pretérito até os mais distantes da atividade historiográfica. Com efeito, a degradação oriunda desse tipo de excesso histórico não é restrita apenas a pessoas e individualidades, mas, para Nietzsche, todo "um povo, uma cultura"[184] pode sofrer com ela. Nota-se que a oposição crítica nietzschiana engloba um amplo espaço de atuação, pois todos, e não apenas historiadores e o leitor comum, mas

---

[180] Cf. MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. p. 9-12.
[181] Cf. NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 1. p. 5-7 e passim.
[182] *Ibid.,* § 1. p. 8.
[183] *Ibid.,* § 8. p. 66.
[184] *Ibid.,* § 1. p. 10.

mesmo Estados inteiros, são constantemente atingidos por uma imensa produção de livros e outros dados sobre o pretérito que, por si sós, não podem gerar uma vida plena.

Os animais, por exemplo, para Nietzsche, não sabem o que é esse *foi*, e assim não conseguem disfarçar, logo, não escondem nada, aparecendo como são realmente. Com isso, são livres da doença histórica e não usam nenhum tipo de máscara, não levam dentro de si qualquer desmembramento de seus modos de vida enquanto diferença entre interior e exterior. Para Nietzsche, portanto, o animal é feliz – estando imune a essa enfermidade – por não estar preso a nenhum tipo de opressão de seu pretérito, não se encontrando "nem melancólico nem enfadado."[185]

Nietzsche ainda argumenta que "talvez nenhum filósofo tenha mais razão do que o cínico, pois a felicidade do animal, como a do cínico perfeito, é a prova viva da razão do cinismo".[186] Desse modo, uma pequenina felicidade, contanto que seja ininterrupta e faça realmente feliz, é maior que "grandes felicidades apenas episódicas".[187] Nietzsche, partindo destas sentenças, entende a felicidade como um estilo de comportamento vivificado pela capacidade de se situar no tempo presente, de saber esquecer e relembrar, encontrando, pois, entre o futuro e o passado, o ideal limite de devoção para o trabalho. Em suma: "Que se saiba tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo".[188] Alegria, portanto, significa lidar com o futuro e com o passado tendo sempre um olho no presente. E esse é o único modo de construir algo realmente significativo e grandioso.

Nietzsche, partindo desses pontos, põe-se em franca oposição aos extremados gestos de Crátilo, um discípulo de Heráclito que, ciente do movimento perene/incondicional da vida – e não se situando em um presente construtivo –, se limita, como máxima consequência de sua práxis filosófica, a mexer um dedo.[189] Com isso, para Crátilo, não haveria razões para outras atitudes, e Nietzsche crítica fortemente esta inatividade.

Percebe-se que a própria consciência de um eterno devir não deve ser obstáculo para a criação da alegria ou para ações concretas, pois a certeza sobre a compreensão da

---

[185] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 1. p. 7.
[186] *Ibid.,* § 1. p. 9.
[187] Décadas depois, nos fragmentos, teremos a mesma noção, pois os grandes homens serão trabalhados futuramente como raças esbanjadoras. Não precisam viver muito, mas apenas viver na plenitude de suas forças. São raças de existência curta, porém mais valorosas. Cf. NIETZSCHE, 2008, p. 36.
[188] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 1. p. 11.
[189] *Ibid.,* § 1. p. 9.

vida enquanto vir-a-ser eterno e movimento ininterrupto não deve procurar desviar o homem de uma forte/ativa atuação que o leve a sentir um ânimo vivificante. Igualmente, partindo da possível inatividade de Crátilo – um heraclitiano quase imóvel, portanto não atuante para com a vida –, Nietzsche explica claramente um dos temas centrais do texto: "há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual no vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um animal, um povo, uma cultura".[190] Um homem, povo ou cultura, decaindo nesta condição, torna-se infeliz devido ao peso da consciência do passado e sente, a partir disso, que a existência é apenas um "ter sido" sem fim, de passiva negação e autofagia. Em suma, a vida vivificada e alegre deve se basear e fluir de um trabalho realmente ativo focado no ponto *intermezzo* de tudo que já ocorreu e do que ainda está por acontecer, ou seja, no presente.

Nietzsche pretende, com isso, que suas considerações permitam um olhar mais seguro e coerente para todos esses planos teóricos e pragmáticos através de uma distinção esclarecida do que é possível, do que é coerente e do que é mais justo para a existência. Desse modo, a história, para Nietzsche, é sempre pertinente ao vivente em seus amplos aspectos, pois ela atua amplamente "conforme ele age e respira; preserva e venera; sofre e carece de libertação".[191]

Como é possível um desvencilhamento desses efeitos maléficos que podem atingir dimensões tão significativas? No trato com tal sofrimento se configuram duas concepções que um homem deve saber distinguir e praticar moderadamente, enquanto remédio, sempre que necessário: o histórico e o a-histórico. Deste modo, se, em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche nos convida para uma possibilidade do renascimento da tragédia grega após a razão socrática ter incitado sua morte, aqui o leitor é levado a "considerar que o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um individuo, um povo e uma cultura".[192] Sobre os homens históricos, Nietzsche assevera que estes acreditam no processo que ilumina o sentido da existência e seu olhar o pretérito os direciona para o futuro, onde períodos melhores estão por vir. O passado saudoso, pois, acaba por ser visto como um aprendizado para esse devir desejado se trabalhado em prol da vida.

---

[190] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 1. p. 10.
[191] *Ibid.,* § 2. p. 17-18.
[192] *Ibid.,* § 1. p. 11.

Para Nietzsche, existe igualmente o homem supra-histórico para o qual passado e presente continuam os mesmos e, apesar de toda a sua multiplicidade, se apresentam de modo similar "às centenas de línguas diversas correspondem as mesmas necessidades típicas e fixas dos homens de tal modo que quem as compreendesse não conseguiria aprender nada de novo em todas as línguas".[193] Ou seja, não é a quantidade de informações que interessa, para Nietzsche, mas a atividade feita com essas informações. A atividade histórica deve ter um norte, uma função vivificante e não ser por si própria um fim inócuo.

Ou seja, mesmo que esse homem supra-histórico seja um erudito, ele não tem muita vida, pois a história precisa ser laborada sob a égide de uma vivificante força externa maior e não "quando ela mesma domina e conduz".[194] Em suma, não podemos viver na negação ignorante, em um saudosismo inócuo ou em excessos vazios, pois no meio dos milhares de livros que se editam sobre acontecimentos passados, e em meio a toda saudação de um pretérito ou acúmulo de dados ou objetos de outros tempos, devemos nos munir de um olhar crítico que fomente um trabalho no presente.

Com isso, a sentença nietzschiana emerge de forma muito límpida: "usar o que passou em prol da vida".[195] Somente através dessa utilização em prol da existência o homem pode se tornar homem na plenitude integral desse significado. Todos que chegaram a essa conclusão irão se perguntar acerca das razões que os motivaram até então, ou seja: o que definiu seus atos desde o começo até o momento presente?

De fato, nesse texto, a questão mais elevada para a saúde de um povo, de um homem e de uma cultura é questionar até que grau a vida necessita em geral "do auxílio da história".[196] Essa singular pergunta, para Nietzsche, fornece a base da reflexão essencial sobre quem está ou não preparado para viver o ponto de vista historicamente equilibrado, critico e artístico, como veremos ainda. Por meio desses critérios são desenvolvidas as teses de que se faz necessário saber lembrar e saber esquecer com criticidade e postura artística saudando o momento presente. Portanto, a história pode e, na verdade, prioritariamente, deve prestar serviços à vida de acordo com suas

---

[193] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 1. p. 15.
[194] *Ibid.,* § 1. p.17.
[195] *Ibid.,* § 1. p. 12.
[196] *Ibid.,* § 1. p. 17.

necessidades, metas e forças. O contrário, então, pode ocorrer: a história sem uma vital finalidade implica homens ambíguos e, por assim dizer, fracos, doentes.

Para Nietzsche, um homem pode ser extremamente limitado em seu saber histórico, imaginado ingenuamente ser o precursor de múltiplos temas e realizar, com isso, uma série de experiências julgadas fundamentais e, mesmo assim, a despeito desse singelo pensamento, "ele se encontra aí com uma saúde e vigor insuperáveis, alegrando qualquer olho".[197] Em reverso, um homem erudito e justo, um grande leitor ou um grande historiador pode degenerar "justamente porque as linhas de seu horizonte se deslocam sempre de novo, inquietas, porque ele não se desembaraça da rede muito frágil de suas justiças e verdades e novamente se volta em direção a um forte querer e desejar".[198] E é nesse marco, para Nietzsche, que os homens invejam os animais, pressentindo sua existência mais livre, pois sente nesse seres uma capacidade maior de esquecer. Na súmula desses critérios, beleza não significa erudição e inteligência enciclopédica não implica saúde psíquica ou somática.

A supracitada rede de saber frágil seria formada pela sede do homem teórico-socrático? Nietzsche não toca abertamente em Sócrates, mas é possível, como ainda será observado, responder afirmativamente. Aprofundando-se nessas concepções, Nietzsche vê a história dividida em "uma espécie monumental, uma antiquária e uma espécie crítica",[199] e se deve perceber estes três tipos enquanto concernentes às formas bem distintas e gerais pelas quais os homens lidam com esse saber. Mas do que exatamente esses conceitos filosófico-históricos – monumental, antiquária e crítica – tratam? Os homens da história monumental são os que buscam inspiração nos grandes heróis e feitos do passado objetivando ter sempre em sua contemporaneidade o que, em um presumível pretérito glorioso, preencheu de forma absolutamente mais plena, grandiosa e salutar suas crenças sobre a vida do homem. Uma das faces da história monumental é que com ela se poder pressentir que:

> Os grandes momentos na luta dos indivíduos formem uma corrente, que como uma cadeia de montanhas liga a espécie humana através dos milênios, que, para mim, o fato de o ápice de um momento já há muito passado ainda esteja vivo, claro e grandioso – este é o pensamento

[197] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 1. p. 17.
[198] *Ibid.,* § 1. p. 17.
[199] *Ibid.,* § 2. p. 18.

> fundamental da crença em uma humanidade, pensamento que se expressa pela exigência de uma história monumental.[200]

Desejam, assim, que esse ápice do grande passado ainda esteja vivo ou, no mínimo, possa retornar. Tais homens da história monumental não gostam dos simples intelectuais das eras antigas; pois são meros curiosos, e a curiosidade não pode ser um fim em si mesmo. Com isso, entretanto, a História monumental não leva em consideração a desigualdade com que a história se move, formando uma errônea perspectiva de que as ditas causas podem ser retomadas ao bel-prazer. Tal equívoco causa a veneração de acontecimentos que supostamente podem ocorrer em todos os tempos, figurando, para Nietzsche, uma coletânea histórica de "efeitos em si"[201] que podem ser observados nas celebrações e em eventos comemorativos. Com efeito, os homens podem acreditar no passado – como um cultor dessas coisas em si mesmas – e nos desfiles e seus cortejos representativos e, munidos dessa ideia, percebem os fatos do passado como se fossem reais – pertencentes a um pretenso pretérito ontológico. A história monumental, com isso, pode ser algo que seduz e, em mãos de homens mais poderosos, astutos e fortes, ou seja, "homens de poder e ação sejam eles bons ou maus",[202] pode ter amplas consequências.

Para Nietzsche, os homens da história monumental, mesmo quando crentes de que no seu pretérito o mais perfeito e belo já existiu, e mesmo se lançando com coragem nas lutas de reconstrução desse passado perdido e glorioso, estarão errados se viverem somente direcionados para esse alvo pretérito. Desse modo, o erro é adstrito a pessoas que renegam suas atuais vidas enquanto objetivo último e acabam, portanto, morrem nessa vida, pois engendram um sério problema entre o saber e o cultivar-se enquanto ser, já que agem apenas em prol do passado. Nesses meandros, "quer eles saibam ou não, claramente ou não, agem em todo caso, desta forma, como se o seu lema fosse: deixem os mortos enterrarem os vivos".[203] Com isso, o argumento nietzschiano é enfaticamente repetido: homens que muito rapidamente criam milhares de laudas sobre a história de qualquer tema e nelas se entregam totalmente ou com elas formam rituais simbólicos não estão seguros de sua saúde nem estão construindo algo para o presente

---

[200] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 2. p. 19.
[201] *Ibid.,* § 2. p. 22.
[202] *Ibid.,* § 2. p. 23.
[203] *Ibid.,* § 2. p. 24.

ou futuro. Nietzsche ainda assevera que esta história monumental, na maioria dos casos, "é um traje mascarado, no qual seu ódio contra o que é poderoso e grande em seu tempo se faz passar por uma admiração saciada pelo que há de grande e poderoso nos tempos passados".[204] Em suma: um olhar exageradamente admirado e passivo para os feitos do pretérito congela e já não produz em seu próprio presente.

Em contraponto, Nietzsche argumenta que quem vê com acuidade as relações de causa e efeito históricas saberia que estas são completamente desconhecidas e que "jamais poderia acontecer algo inteiramente igual em meio ao jogo de dados do futuro e do acaso".[205] Trata-se, portanto, de veneração inútil e estéril, pois o olho sempre voltado para trás jamais pode ver adequadamente seu presente ou futuro. E essa tola admiração pode resultar em livros históricos puramente inventivos. Para Nietzsche, a história monumental só poderia ser totalmente verdadeira se

> A terra sempre começasse a cada vez de novo sua peça teatral a partir do quinto ato, somente se estivesse assegurado que o mesmo complexo de motivos, o mesmo *ex- machina*, a mesma catástrofe se repetiria em determinados intervalos, o poderoso teria o direito de cobiçar a história monumental em sua plena *veracidade* icônica, isto é, cada fato em sua peculiaridade e unicidade exatamente formada: provavelmente, portanto, não antes de os astrônomos terem se tornado uma vez mais astrólogos.[206]

Nietzsche, dando prosseguimento a sua critica, afirma que existem outros que tomam a história como quem "quer fincar o pé no familiar e na veneração do antigo cuida do passado como o historiador antiquário".[207] Para esses, as coisas do passado não possuem nenhuma diferença de valor ou proporção hierárquica, já que tudo da antiguidade pode ser idolatrado, mesmo "venerado".[208] Muitos guardam uma imensa quantidade de objetos antigos de família, ou montam grandes coleções diversas e financiam museus. Não obstante, não importa sob quais dimensões quantitativas ou institucionais essas relações ocorrem, pois se tratará sempre de valorar exageradamente os aspectos da vida. Com efeito, para esses historiadores:

---

[204] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 2. p. 24.
[205] *Ibid.,* § 2. p. 22.
[206] *Ibid.,* § 2. p. 21.
[207] *Ibid.,* § 3. p. 25.
[208] *Ibid.,* § 3. p. 27.

> O sentido histórico-antiquário de veneração tem seu mais elevado valor onde quer que ele difunda um simples sentimento tocante de prazer e satisfação para além das condições modestas, rudes, mesmo atrofiadas, nas quais vive um homem ou um povo.[209]

Acumular objetos do passado, mesmo raros ou valiosos, não significa que esses valores se configuram em algo que valha a pena no presente, algo que seja vivificante, que possa trazer saúde ou beleza. Para Nietzsche, o homem da história antiquária observa o novo e o devir de forma desdenhosa, logo "tem sempre um campo de visão maximamente restrito".[210] Em síntese, para Nietzsche, na história antiquária a grande vida do presente acaba por cheirar a coisas velhas e não frutifica, e tais historiadores podem se dedicar ao cortejo do velho e, empilhando o passado nas suas estantes reais ou mentais, se tornam inúteis. Portanto, um homem que olha suas raízes com esse olhar antiquário – em semelhança ao homem monumental – jamais consegue construir ou reproduzir algo vivo em seu próprio presente, possuindo inexoravelmente um parco campo de visão. Nesse sentido, se a história antiquária fosse vista como uma árvore, através dela "a árvore [....] [morreria] de maneira nada natural, de cima para baixo, paulatinamente em direção as raízes – por fim, mesmo as raízes [....] [pereceriam] junto".[211] De forma geral, o saber, se consumido em excesso, sem fome, ou seja, contra a necessidade da vida, é equivocado, pois:

> Não atua mais como agente transformador que impele para fora e permanece velado em um certo mundo interior caótico, que todo e qualquer homem moderno designa com um orgulho curioso como "interioridade" que lhe é característica.[212]

Se a história não é mais um agente atuante, mas degenerante, os historiadores que a promovem dessa forma equivocada podem ser vistos do seguinte modo: "crítico sem necessidade, o antiquário sem a piedade e o conhecedor do grande sem o poder do grande"[213]. Para Nietzsche, todos esses erros de postura com a ciência histórica criam fanáticos. Novamente dai temos a vida, que deveria ser o fundamental ponto de inflexão – entre o devir e as épocas pretéritas –, sendo sacrificada, esquecida, mal amada,

[209] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 3. p. 26.
[210] *Ibid.,* § 3. p. 28.
[211] *Ibid.,* § 3. p. 28.
[212] *Ibid.,* § 1. p. 11.
[213] *Ibid.,* § 2. p. 24.

adormecida; em uma palavra: doente. Os homens, quando enfermos, não podem erigir o futuro ou mesmo entender seu pretérito, pois “a sentença do passado é sempre oracular: apenas como construtores do futuro, como conhecedores do presente, vós a compreendereis”.[214]

Diante dessas falhas, deve nascer um novo valor, o histórico crítico, pois “aquele quem tem o peito oprimido por uma necessidade atual e que quer a qualquer preço se livrar do peso em suas costas carece de uma história critica, isto é, de uma história que julga e condena”.[215] Para Nietzsche, esse terceiro tipo – a história crítica – faz entender que sempre existiram homens fracos e fatos indignos, bem como que todos são oriundos igualmente de erros e horrores do passado.

Antes de examinar mais a história crítica enquanto um salutar modelo alternativo, Nietzsche elabora uma análise do homem de seu tempo atuando em face desses modelos históricos equivocados. E ele se questiona: que características um homem historicamente desequilibrado de tais formas apresenta e quais as consequências para sua época? Em face da doença histórica de seu tempo, nenhum homem cumpriria ainda a lei da Filosofia que, em outras épocas, obrigava, por exemplo, um estoico a se comportar como tal onde quer que fosse. Com isso, todo o filosofar moderno se modificou em um saber descompromissado e se nota a qualidade considerada mais própria desse homem moderno: “A estranha oposição entre uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade e uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade – uma oposição que os antigos não conheciam”.[216] O homem internamente incoerente não efetiva, com isso, uma práxis filosófica salutar.

Observa-se, pois, constantemente, a mesma ideia de afirmação vital de sua primeira obra publicada: a valoração do que é terreno, natural, e não de um além teológico ou metafísico. A própria Filosofia – tida no texto como a deusa nua e sincera de todos os conhecimentos – emergindo desses enfermos terrenos da História permanece um monólogo de eruditos, “uma tagarelice entre velhos acadêmicos e crianças”.[217] Uma síntese da ampla nocividade da história é dada quando, por meio deste excesso,

---

[214] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 6. p. 57.
[215] *Ibid.,* § 3. p. 25.
[216] *Ibid.,* § 4. p. 33.
[217] *Ibid.*, § 5. p. 43.

> é gerado aquele contraste até aqui discutido entre interior e exterior [...] uma época acaba por arrogar-se a posse da mais rara virtude, a justiça, em um nível mais elevado do que qualquer outro tempo. [...] perturbam-se os instintos do povo e dos indivíduos. [...] é semeada a crença perniciosa da velhice da humanidade, a crença de ser tardio e epígono. [...] uma época recai na perigosa disposição da ironia sobre si mesmo e, a partir dela na disposição mais perigosa do cinismo.[218]

Se outrora o viver era dominado por instintos e por fortes imagens míticas, agora se vislumbra o já explicitado desequilíbrio de valores internos e externos, pois temos a própria existência desequilibrada. Tais indivíduos, inclusive, não conseguem ser realmente justos, pois não têm a vontade correta da justeza em seu interior. Com efeito, os homens nesse estado imitam as personalidades do passado e, não possuindo no seu presente capacidade para se tornarem eles mesmos, acabam se transformando em atores hipócritas e intelectualmente castrados. Não obstante, Nietzsche vê saída para além dessa problemática? Sim, pois os homens podem tirar essas máscaras:

> Somente através de uma tal atuação verdadeira, a penúria, a miséria interior do homem moderno virá à tona e, no lugar daquela convenção e daquela máscara amedrontada e encobridoras, a arte e a religião poderão finalmente entrar em cena como as verdadeiras salvadoras, a fim de cultivar conjuntamente uma cultura que corresponda às verdadeiras necessidades. [219]

A efetivação das possibilidades acima mencionadas se dá pela posse de uma força de cura, como será agora observado. Como já explicitado, um dos remédios é a sapiência de esquecer e lembrar criticamente, mas, por sua vez, tal conhecimento está vinculado ao tamanho da força plástica de um homem. Esse impulso atua com força quando se comporta "crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas".[220] Tal força plástica interna – que alguns já possuem naturalmente – é encontrada igualmente na capacidade de criar para si mesmo horizontes e metas. E, na consolidação dessas exigências ou na efetivação dessas singulares naturezas, o passado é saudavelmente descoberto.

---

[218] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 5. p. 40.
[219] *Ibid.,* § 5. p. 43.
[220] *Ibid.,* § 1. p. 10.

Faz-se necessária, pois, a compreensão de que “somente a partir da suprema força do presente tendes o direito de interpretar o passado: somente na mais intensa tensão de vossas qualidades mais nobres ”.[221] De fato, como já posto, Nietzsche fala de tempos apropriados para esquecer e dos momentos igualmente certos de se rememorar. A própria capacidade da justiça consiste em uma vida mais dedicada ao presente, inserida no limiar do equilíbrio entre o significado das vivências que observam criticamente o futuro e o passado. Os homens, pois, devem viver em pleno equilíbrio com seu tempo, com sua história e, operando coerentemente entre o real devir do mundo e o pretérito, são capazes de se curar em sua atual existência.

Somando-se a tais considerações, outros elementos ainda emergem, fomentando tal reconstrução, pois é plausível decifrar o oráculo do passado lidando de forma salutar com esses vários equívocos ao

> confrontar a natureza herdada e hereditária com nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite.[222]

Trata-se sempre de uma tentativa difícil, já que existem, no mínimo, duas dificuldades. Para Nietzsche, a segunda natureza é mais fraca do que a primeira, e é sempre complicado perceber o limite da negação do que passou, já que tal força – como já posto – não é inerente a todos os homens. Alguns caem em face de uma única e sutil injustiça ou em uma dor singular. Por outro lado, há homens que tudo enfrentam, inclusive suas próprias maleficências, e, em meio dessas turbulências, possuem sua consciência sempre pacifica. Com essa intuição, considera o filósofo que somente o segundo tipo, o forte, tem preparo privilegiado para dominar e se apropriar do passado. E, partindo destes meandros, o homem forte nietzschiano começa a ser explicado.

A posição do dito popular segundo a qual um homem pode ter somente forma faltando o conteúdo é tomada por Nietzsche como uma oposição muito impertinente, mesmo não natural. Com efeito, a cultura de um povo, de um homem e de um país deve ser não um fragmento solto e vazio, mas, ao contrário, deve ser “como unidade do estilo

---

[221] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 6. p. 56.
[222] *Ibid.,* § 3. p. 31.

artístico em todas as expressões da vida de um povo".[223] E sobre esse estilo Nietzsche esclarece que: "somente se a história suporta converter-se em obra de arte, ou seja, tornar-se pura forma artística, ela pode talvez conservar instintos e até mesmo despertá-los".[224] Nesse sentido, se não é uma nova metafísica, pode-se falar que se trata de uma grande valorização da arte.

Para esse fim, a verdadeira formação educativa dos estados deve ajudar os homens a reencontrarem seus instintos, sua unidade. E semelhantemente às posições de *O nascimento da tragédia*, a possibilidade de um retorno para uma cultura forte – e para um conhecimento alternativo – perpassa não uma degenerante racionalidade exacerbada, mas algo articulado ao estético e aos instintos. Com efeito, se, em sua primeira publicação, as poderosas imagens ilusórias devem ser retomadas, apesar do seu caráter irreal e trágico, igualmente aqui existe uma busca para além das contradições e dos limites teóricos identificados. A história deve partilhar, pois, o projeto estético que aponta para além do momento em que todo o conhecimento morde a própria cauda após tentar buscar os fundamentos ontológicos últimos. O autêntico historiador artista necessita de uma força que converte o que é conhecido em algo inaudito, enunciando o todo de forma muito significativa e simples, mas "que não vê a simplicidade para além da profundidade e a profundidade para além da simplicidade".[225] Esse desiderato poucos alcançaram e, no entanto, para Nietzsche, mesmo os fracassados exercem um trabalho também importante enquanto aprendizes e organizadores do material dos mestres, fato que leva o filósofo a reconhecer aspectos interessantes mesmo entre os que estão equivocados.

Dando mais um passo, Nietzsche dialoga largamente com E. Von Hartmann e sua obra *Filosofia do inconsciente*. Segundo Nietzsche, esse livro deveria atender pelo nome de "Filosofia da Ironia Consciente".[226] Hartmann é tratado como um trabalhador da *vinha do senhor* ansioso pela pregação individual da vontade – algo ainda mais sem função e inútil do que o suicídio. Nietzsche entende que este pensador acredita firmemente que estamos nos aproximando da *idade do homem*, que devemos ir em frente nesse processo do mundo seguindo tal finalidade. E Nietzsche pergunta sobre tal

---

[223] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 4. p. 35.
[224] *Ibid.* § 4. p. 59.
[225] *Ibid.*, § 4. p. 56.
[226] *Ibid.*, § 9. p. 80.

ideia: "Quem não vê como ela se disfarça aqui intencionalmente em uma deformidade paródica, como ela diz as coisas mais pérfidas sobre si mesma apresentando-se com uma mascara grotesca?!?".[227]

Com isso, Hartmann, para Nietzsche, justifica a humanidade de seu tempo desde seu inicio primeiro até seu último fim. E se essa finalidade será uma redenção para se chegar a este processo, faz-se necessário que cada homem se entregue a esse desiderato e que deseje fortemente, portanto, esse determinado fim. Igualmente argumenta que um dos graves erros da obra é que, para Hartmann, estamos nos aproximando de um "estado ideal em que o ser humano cria sua história com consciência",[228] e esse estado de vida consistirá na vitória do lógico sobre o ilógico, onde ocorrerá a conclusão do sereno *telos* do processo de todas as existências.[229] Para Nietzsche, tudo isso constitui um exagerado e pernicioso olhar para o futuro, que esqueceu totalmente o presente. E não existe absolutamente nenhuma finalidade oculta ou explicita a ser desvendada e nem mesmo um porto de chegada para a história da humanidade. Mais ainda, para Nietzsche, brevemente todos que se utilizarem do termo *processo do mundo* não o deixarão escapar dos lábios "sem que estes sorriam".[230]

Para além das impossibilidades teleológicas entrevistas na história, observamos nas entrelinhas do texto que, muito embora não houvesse ainda uma teoria para o "além do homem", não seria exagero dizer que já se percebem suas sementes, pois "a meta da humanidade não pode residir no fim, mas apenas em seus mais elevados exemplares".[231] Seriam homens com as forças em sua plenitude. A juventude, nesse texto, guarda igualmente as esperanças nietzschianas, pois possui a missão de restabelecer uma história voltada para a sagração das necessidades da vida.

De fato, a ciência histórica, assim como as outras, necessita – para dar fim a estes tipos de erros – de um controle superior, daquilo que ele denominou uma *doutrina da saúde da vida*: um antídoto contra a doença do saber inútil que acaba por asfixiar a todos que nela declinam. Com isso se observa o combate aos excessos de um conhecimento científico e a luta contra a fome desenfreada de saber. Nietzsche, ampliando seu campo argumentativo, observa o desejo de unidade do povo alemão, e

[227] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 9. p. 80.
[228] *Ibid.,* § 9. p. 81.
[229] *Ibid.*, § 9. p. 80.
[230] *Ibid.,* § 9. p. 81.
[231] *Ibid.*, § 9. p. 82.

não politicamente apenas, mas nesse sentido supremo de uma interioridade correlata harmonicamente a uma exterioridade. Sobre essa base se configura um pensamento político unido ao seu projeto de retomar a ciência histórica para o que deveriam ser suas mais altas finalidades. Nesses termos, mesmo os países devem ser julgados levando-se em conta quantos grandes homens podem ser produzidos dadas as suas condições, inclusive institucionais.

Mesmo diante da morte, tais metas devem ser consideradas, pois, em síntese, Nietzsche afirma: “Não sei de nenhuma meta melhor para a vida do que perecer junto do que é grandioso, e impossível, *animae magnae prodigus*”.[232] Partindo dessas considerações de Nietzsche, alinhamo-nos com Laurence Gane em seu entendimento de que esse tipo de concepção política leva Nietzsche a acreditar que “uma nação é um desvio da natureza para chegar a seis ou sete grandes homens. Sim; uma luta não pela existência (Darwin), mas uma luta pela **grandeza**”.[233]

Nietzsche ainda permanecerá com essa concepção em fragmentos futuros, nos quais podemos observar que toda a Revolução Francesa se justificou por possibilitar o nascimento de um homem como Napoleão, o tipo do grande homem – mas mesmo isso não se configura uma teleologia.[234] Trata-se, nesse caso, de uma aposta e não de uma finalidade inexorável. De fato, tais grandes homens – justificadores de nações inteiras – abraçariam em suas características a história como arte e como finalidade vital e o conhecimento prazerosamente trágico enquanto cônscio de seus limites e dores. Ainda uma vez, inspirando-se nos gregos antigos, Nietzsche argumenta:

> Houve séculos em que os gregos encontravam-se diante de um perigo semelhante ao qual nos encontramos, a saber: o da inundação pelo estranho e pelo passado, o de soçobrar por causa da “história”. Eles nunca viveram em uma orgulhosa inviolabilidade: por muito tempo sua “cultura” foi muito mais um caos de formas e conceitos estrangeiros, semitas, babilônicos, lídios, egípcios e sua religião uma verdadeira luta de deuses de todo o Oriente: mais ou menos semelhante como agora a “cultura alemã” e religião são, um caos, em

[232] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 9. p. 80.
[233] GANE, Laurence. *Apresentando Nietzsche*. p. 62-63. grifo no original.
[234] Observamos em outros aforismos que a talvez afirmação nietzschiana mantenha o argumento até suas ultimas obras, pois não gera nenhum tipo de nacionalismo enquanto privilegio de raça ou mesmo uma possibilidade teleológica como se pode pensar. Para Nietzsche, os grandes homens podem surgir ou não, e o máximo que podemos fazer e dar as condições e esperar a ajuda do acaso. “A revolução possibilitou Napoleão: esta é a sua justificação”. NIETZSCHE. *Vontade de Potência* § 877. p. 441. E sobre o mesmo argumento de Nietzsche ainda Cf. NIETZSCHE. *Vontade de Potência*.§ 907. p. 451.

> si cheio de lutas entre todos os estrangeiros e todo o passado. Entretanto, graças a sentença apolínea a cultura helênica não se tornou nenhum agregado.[235]

Nota-se que os gregos escaparam da doença histórica. Nesse sentido, a história, sendo mantida com características estéticas e com finalidades expressivamente mais vitais, implica aprender "paulatinamente a organizar o caos, conforme se voltam para si de acordo com sua doutrina délfica, ou seja, para suas necessidades autênticas, e deixa morrer as aparentes [os gregos objetivaram e conseguiriam este fim]".[236] A expressão: "deixar morrer as aparentes" não deve ser tomada como uma apologia para algum tipo de realidade mais racionalista imanente ao plano das categorias de racionalidade modernas. Deve-se ter, de fato, um estilo de vida e um fazer histórico como anteriormente existia: "a vida outrora dominada não pelo saber, mas pelos instintos e pelas poderosas imagens ilusórias".[237] Nota-se que os elementos instintivos do homem possuem lugar de destaque, mesmo de privilégio, em face da racionalidade, o que novamente enfatiza os argumentos de *O nascimento da tragédia*. Nesse sentido, trata-se de outro modelo de inteligibilidade histórica distinto das influências dialéticas e exageradamente otimistas de Sócrates.

De fato, algumas dessas concepções nietzschianas poderiam estar, sem absolutamente nenhum tipo de modificação, enxertadas em sua obra de estreia. Se nos aprofundamos na questão do desencanto em face da racionalidade, encontraremos os argumentos nietzschianos acerca das possíveis posturas conceituais enquanto soluções teóricas alternativas para estas críticas.

4.2 Niilismo e os excessos de História

Já foi visto que uma das características dos tempos filosóficos ditos pós-modernos é a descrença em qualquer tipo de teleologia filosófico-histórica ou progresso. Desse modo, o segundo texto nietzschiano leva a importantes conexões conceituais no que concerne ao atual desencanto correlato à destituição das ideias teleológicas e às criticas às antigas categorias do saber.

---

[235] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 10. p. 98.
[236] *Ibid.,* § 10. p. 98.
[237] *Ibid.,* § 7. p. 61.

De início, deve-se questionar: é possível realmente perceber esse sinal específico de niilismo entrevisto como uma das consequências dos excessos de história apontados por Nietzsche, ou melhor, como o efeito geral da união de todas as implicações do mau uso da história? Pode-se adentrar o tema dando atenção para tom profético de uma sentença na *Segunda consideração extemporânea*, tantas vezes observado em outras obras:

> Ainda virá o tempo em que se abdicará sabiamente de todas as construções do processo do mundo ou mesmo da história da humanidade, um tempo em que não se considerará mais de modo algum as massas, mas novamente os indivíduos (...) [238]

Para o Nietzsche desse período, além desses sinais na crença em um tipo superior bem acima das massas, em um futuro próximo, ninguém acreditará em processo do mundo. Igualmente, para Nietzsche, já não há absolutamente nenhum sentido no termo *processo histórico* e somente na "caixa craniana de Hegel, Deus galgou todos os degraus dialeticamente possíveis de seu vir-a-ser, até o seu desvelamento".[239] E, em se aceitando algumas conexões teóricas entre Marx e Hegel[240] e, igualmente, observando a Filosofia da História, sob muitos aspectos, como um momento pós-hegeliano,[241] há um fio condutor – partindo do texto nietzschiano até nossa atualidade – traduzido na descrença em qualquer tipo de filosofia histórica ou sentido teleológico. Trata-se de um grande desencanto com o mundo visto como pleno de eventos racionais e significativos de progresso evolucionário, assim como observado sob a égide de qualquer tipo de finalidade filosófico-histórica.[242] O próprio Nietzsche explicaria em sua autobiografia que, na *Segunda consideração extemporânea*, "o

---

[238] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 9. p. 81.
[239] *Ibid.,* § 8. p. 72.
[240] Sobre as articulações filosóficas entre Hegel e Marx, Cf. OLIVEIRA, Manfredo. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. p. 9-13.
[241] Em um fragmento não publicado, Nietzsche aborda a questão – dialogando, sobretudo, com Hegel – de forma ainda mais objetiva, afirmando: "A maneira gótica de Hegel quando toma o céu de assalto (– Epigonalidade). Tentativa de introduzir uma espécie de razão na evolução: – eu estou no extremo oposto, vejo inclusive na própria lógica uma espécie de desrazão e de acaso. Esforçamo-nos para compreender como foi na maior desrazão, quer dizer, na ausência de qualquer razão, que se produziu a evolução que leva até o homem". NIETZSCHE. *Fragmentos póstumos e aforismos*. In: NIETZSCHE. *Escritos sobre história*, p. 243.
[242] Cf. EVANGELISTA. J. *Crise do Marxismo e Irracionalismo Pós-Moderno*. p. 8-20.

‘sentido histórico’, que tanta ufana o nosso século, é apresentado pela primeira vez como uma moléstia, como um sinal típico de decadência”.[243]

Com isso, se, em sua primeira publicação, há um tipo de niilismo implícito, enquanto articulado à racionalidade cientifica do homem teórico-socrático, nesse texto – levando-se em consideração que o termo não surge diretamente na obra – é possível desvelar outro aspecto: um amplo desencanto com a filosofia da história no concernente às noções de progresso e de um *telos* racionalista. Este é o *nihil* percebido na *Segunda consideração extemporânea* e o esforço de Nietzsche será para apresentá-lo de forma mais explícita.

Estimando o peso dessas concepções em nossa contemporaneidade, nos permitiremos lançar um olhar transdisciplinar. A historiadora Natalie Zemon Davis afirma que não pode abraçar nenhuma filosofia, “que acredita em estágios de evolução [...] [pois] não há uma trajetória única, no meu entender, e todas as teorias de estágio de evolução me parecem insatisfatórias”.[244] Nesse mesmo sentido, C. Ginzburg deixa claro: “sou cético quanto à possibilidade de uma filosofia recapitular a história da humanidade”.[245] Já a síntese de Ciro Flamarion Cardoso parece oportuna, pois igualmente corrobora e reafirma o nexo dessas interpretações filosófico-históricas sobre o texto de Nietzsche:

> Um primeiro grupo de críticas ao paradigma “iluminista” em seu conjunto tem um caráter amplo – filosófico e epistemológico – que, até certo ponto, deriva de um amplo abandono dos pontos de referência filosóficos até então preferidos (a alternativa: Hegel e Marx de um lado ou Kant do outro), inseridos no grande âmbito do racionalismo moderno, em favor de outros que são semi-racionalistas (Karl Popper, Noam Chomsky) ou irracionalistas (Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e, no campo da filosofia da ciência, P. Feyerabend e Tomas Kuhn). Tal arcabouço filosófico é usado em oposição ao evolucionismo e à noção de progresso que, em outro nível, apóia-se em argumentos tirados da história do século XXI.[246]

Até aqui, ao menos no que diz respeito à *Segunda Consideração Extemporânea* e a *O Nascimento daTtragédia*, parece-nos correta a colocação de Nietzsche como teórico fundamental para o amplo desencanto com a filosofia da história no concernente

---

[243] NIETZSCHE. *Ecce Homo*. § 1. p. 64.
[244] PALLARES-BURKE, Maria Lucia Garcia. *As muitas faces da história*. p. 92-93.
[245] *Ibid.,* p. 300.
[246] CARDOSO, C. Flamarion. VAINFAS R. (orgs.). *Domínios da História*. p. 10.

às noções de progresso e de um *telos* racionalista que moveria os fatos. Com efeito, ser contra a Filosofia da tradição, ou mesmo mais especificamente contra essa interpretação de Hegel, é aceitar os argumentos filosóficos nietzschianos de contestação da explicação sistemática, teleológica e plenamente racional da história. Para Nietzsche, como se observou, todos que utilizarem a expressão processo do mundo deveriam ter nos lábios um sorriso e um grande nojo, e quem notar as relações de causa e efeito históricas sabe que são completamente incognoscíveis e que jamais poderia acontecer algo totalmente igual em meio ao jogo do tempo.

É válido enfatizar que, em *O nascimento da tragédia*, Sócrates e Eurípides são ambos denominados decadentes e, futuramente, o niilismo nos fragmentos póstumos figurará igualmente como parte da lógica da decadência.[247] Nesse sentido, quem, para Nietzsche, nesse momento de seu trabalho filosófico, são os decadentes senão os que ele já denominou pessimistas e doentes da história? No caso, pessimistas realmente negativos e não os pessimistas afirmadores que estão além do bem e do mal (trágicos). Nesse sentido, os decadentes permanecem identificados como os pensadores modernos que baseiam suas categorias de razão no socratismo ou os que se degeneram presos a um historicismo teleológico doente.

Tais ideias, correlatas, portanto, com os argumentos de *O nascimento da tragédia*, mostram uma ilusão filosófico-histórica racionalista que, no limite, não tem conteúdo efetivo. Nietzsche dirá que, se a história tivesse um fim, este já teria sido efetivado e, se fosse possível um ponto de equilíbrio, ele já teria acontecido. Para Nietzsche, ainda existem por trás dessas teleologias uma inspiração cristã, pois o adoentado pela febre histórica considera que "continuamos a viver na Idade Média e a história não é senão uma teologia disfarçada: exatamente igual à veneração com que o leigo sem instrução trata a casta científica, é uma veneração herdada do clero".[248] E mesmo o trabalho científico, algo que deveria ser encarado, no limite, como atividade demasiadamente humana – com todas as consequências dessa condição –, incorporou ares de seita pretensiosamente exagerada. Com efeito, Nietzsche já argumentou que, depois de Sócrates, um manto cobriu a humanidade hiperbolizando o valor otimista da ciência, sobretudo, com pretensões ontológicas totais.

---

[247] Sobre niilismo e lógica da decadência, Cf. NIETZSCHE. *Vontade de Potência*. § 30-47. p. 40-47

[248] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 8.p. 69.

Outro nexo fundamental entre niilismo e esse texto nietzschiano é que enfatizar profundamente uma história em favor dessa vida significa a constituição de um forte argumento contra aquilo que futuramente Nietzsche denominará mais e mais como doença metafísica. O texto também retoma a denominação de doentes para todos que se comportam da forma que Nietzsche acreditava ser teoricamente nociva. Isso permanece no restante da obra, adquirindo cada vez menos tons metafóricos e assumindo, ao contrário, um discurso relativamente próximo ao médico. Nietzsche chegará mesmo a arriscar posteriormente diagnósticos para o caso de Sócrates.[249] Nesse sentido, no que diz respeito a Nietzsche e à metafísica em nossa contemporaneidade supostamente pós-moderna, pode-se observar que:

> Hoje, também entre nós, exerce grande influência o confronto de Nietzsche com a metafísica ocidental. Para ele, a metafísica é simplesmente uma ilusão que precisa ser desfeita. A metafísica é a expressão da duplicidade idealista do mundo na medida em que interpreta a realidade enquanto cindida entre um "em si", o mundo inteligível que está por trás das coisas aparentes e o mundo que nos aparece. [...] a própria crença de uma coisa em si é meramente uma superstição dos metafísicos que negam a verdadeira vida dos humanos.[250]

Desse modo, as ideias de Nietzsche sobre a afirmação da vida e do devir, em face da metafísica da tradição, permanecem um desafio bastante atual e existe tal tematização na *Segunda consideração extemporânea* em alguns parágrafos curtos, mas extremamente preciosos.

Nietzsche concisamente explicita certos axiomas já julgados por ele como verdades, ainda que não apenas simples verdades, mas temas mortais se a grande massa deles tiver compreensão: "Doutrinas do vir a ser soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e gêneros, da falta de toda diferença cardinal entre homem entre e animal – doutrinas que tomo com verdadeiras, mas letais".[251] Em uma única sentença, é declarada a preferência pelo devir e não pelo fixo, constante, ou por uma substância que remete para uma unidade. Tudo é devir, tudo flui, nada é fixo e nem mesmo se pode falar de essências das coisas, sejam elas em quais tipos se mostrem para a concretude da

[249] Sobre a doença socrática, cf. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*. § 1-12. p. 17-23.
[250] IMAGUIRE, G. CUSTÓDIO, A. MANFREDO, O. (orgs.) *Metafísica Contemporânea*. (introdução) p. 9.
[251] NIETZSCHE. *Segunda Consideração Extemporânea*. § 9. p. 84.

vida. Logo, temos a destituição de quaisquer conceitos que se pretendam universalmente fixos, unitários e ontológicos. Por fim, o suposto privilégio do homem e sua autoconsciência racional, enquanto distinta dos outros seres, foi deixado totalmente de lado.

O fato inexorável, para Nietzsche, é que somos incontornavelmente animais e nossa suposta consciência superior é uma quimera que, inclusive, como já enfatizado, pretende possuir racionalidade tão otimista que se julga capaz de curar o mundo, enquanto, ao contrário, os instintos e a estética deveriam ter um lugar mais privilegiado.

Munidos desses elementos, se realizarmos uma correlação teórica aproximativa com o niilismo atual, é possível dizer que Nietzsche trabalhou a história e sua filosofia – e, de certa forma, todo o conhecimento – aceitando sua descontinuidade, tragicidade, subjetividade e caráter não linear. Já em termos metafísicos, vemos a interdição de quaisquer pretensões de divisão do mundo. Com efeito, é enfatizado que, se em seu primeiro texto, o consolo deve vir do lado de cá da vida, jamais de um além-mundo, aqui, na *Segunda consideração extemporânea*, a concretude da vida novamente é exaltada como referencial teórico último.

Em face dessas negações e verdades letais que implicam um tipo de niilismo, é possível falar de pessimismo resignado? Não, pois novamente podemos ter a fortaleza e a positividade que possibilitam uma transformação da história em obra de arte. Com efeito, em face da questão majoritariamente trabalhada nesse texto – o desencanto correlato à destituição das ideias teleológicas e o surgimento de novos modelos de conhecimento –, nota-se que a ideia de arte aqui, por exemplo, encontra novamente força mesmo que não se fale de metafísica do artista, pois a oposição entre Sócrates e Dioniso toma uma forma correlata através da relação: história em excesso *versus* história como arte.[252] Em ambos os casos, temos um conhecimento dito racional, se lançado contra um tipo de conhecimento trágico.

Não se pode deixar de comentar o acerto da profecia nietzschiana, pois, com mais de cem anos de antecedência, foi vislumbrada uma crise de racionalidade na Filosofia da História. Contudo, bem mais pertinente aos propósitos da dissertação é que Nietzsche não só vislumbrou, mas foi um teórico que lutou contra as filosofias

---

[252] Nesta dissertação, acompanhamos o argumento de Deleuze sobre o rigor da filosofia de Nietzsche, de "cuja precisão sistemática desconfia-se erradamente, quer seja para alegra-se com ela, quer seja para lamentá-la". DELEUZE. Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. p. 26.

teleológicas de sua época. Para ele, a doença histórica é a causa das crenças em finalismos filosóficos. Não obstante, é possível e mesmo mais intelectualmente honesto e saudável – embora perigoso – assumir toda a heterogeneidade dos eventos históricos e a luta entre suas forças que emergem aleatoriamente por todos os lados. Com efeito, através dessa ausência de Filosofia da História teleológica é possível construir o homem forte, inclusive, em face de um projeto político, pois, como observado, o acaso da luta poderia ser entrevisto.

Em face dessas considerações, o autor se configura mais e mais como o agente fundamentalmente decisivo para a emergência de um amplo niilismo que engloba as questões filosófico-históricas debatidas majoritariamente nesta seção: o desencanto com as antigas categorias de racionalidade, sobretudo no concernente ao fim das teleologias e do otimismo para com as noções de evolução e progresso.

Em suma, é plausível lidar positivamente com toda a problemática teórica dos tipos de história de forma a criar condições para algo superior. Mais uma vez, portanto, existe a opção nietzschiana pelo trágico, pelo ilusório, pelo plástico, pelo estético, e isso pode até causar dor, mas é fundamentalmente considerado menos degenerado e, portanto, mais positivo. Neste momento, é possível uma aproximação com o último texto recortado.

5 SINAIS DE NIILISMO EM TUDO QUE É DEMASIADO HUMANO

5.1 Para além do perigo do niilismo

Em uma das vezes em que, com breves sentenças, Nietzsche tenta resumir o significado de *Humano, demasiado humano*, ele explicita que não acredita que "alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo".[253] De fato, nesse texto, Nietzsche, muito lucidamente, entrevê que suas concepções antifundacionistas e céticas podem levar ao desespero e mesmo a uma morte solitária, através de uma filosofia sem caminhos teóricos certos ou pontos de chegada. No limite, ele chega a se perguntar se, ao assumir seu modelo não imanente às categorias de razão de sua época, sua filosofia pode se tornar inexoravelmente uma tragédia negativa, algo terrível – neste trabalho, um abissal niilismo.[254] Com isso, se a letalidade dessas concepções antes poderia atingir mais os que Nietzsche denomina homens comuns e fracos, agora o próprio filósofo as enfrenta face a face. E, em resposta para tal perigo, em *Humano, demasiado humano*, não existe a metafísica do artista como em *O nascimento da tragédia*, ou uma história crítico-artística, como exposta na *Segunda consideração extemporânea*.

Não obstante, em semelhança às duas obras anteriores, em face de perigos ou pessimismos, permanece a aceitação positiva e afirmativa do estético, do desencanto, da ilusão, do plástico, da diferença e da impossibilidade de ontologias totais. Desses abismos teóricos, portanto, emergem conceitos afirmativos e tragicamente alegres; logo, jamais negadores e passivos. Essa positividade, segundo o próprio Nietzsche, nessa época de terrível solidão não apenas filosófica, mas igualmente pessoal, foi obtida através da criação dos chamados espíritos livres, pois Nietzsche explica que "quando necessitei, inventei pra mim os 'espíritos livres', aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso [...] para manter a alma alegre em meio a muitos males".[255] Considerando esse aspecto positivo, Clademir Luis Araldi afirma que as dores e as verdades perigosas entrevistas por Nietzsche, nesse período de *Humano, demasiado*

---

[253] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. (prefácio) p. 7.
[254] Sobre a expressão "abissal niilismo", Cf. nota 172.
[255] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. (prefácio) p. 8.

humano, “antes de serem motivos para o desespero, [...] seriam para ele fontes de prazer”.[256]

Nietzsche considera que, em *Humano, demasiado humano*, ele se libertou de tudo que não pertencia a sua natureza, e cita, com ênfase, exemplificando este livramento, seu rompimento com Wagner e Schopenhauer. Com isso, nesses escritos, os idealismos do mundo foram extirpados sob a ação de novas forças filosóficas que tornaram esse mesmo mundo simplesmente humano, ou, nas palavras de Nietzsche:

> Onde *vocês* vêem coisas ideais, *eu* vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas! [...]. É a guerra, mas a guerra sem pólvora e fumaça, sem atitudes guerreiras, sem pathos e membros contraídos – tudo isso seria ainda “idealismo”. Um erro após outro o outro é calmamente colocado no gelo, o ideal não é refutado – *ele congela*... Aqui, por exemplo, congela “o santo”; pouco adiante congela “o gênio”; sob um espesso sincelo congela “o herói”; por fim congela “a fé”, a chamada convicção, também a “compaixão” esfria consideravelmente – em quase toda parte congela “a coisa em si”...[257]

As ciências, por sua vez, nesse texto, mesmo incapazes – em seus limites epistemológicos – de fundamentar verdades últimas, podem ser rigorosas o suficiente para agirem em favor da Filosofia e do homem, sobretudo, mais rigorosas do que filosofias pretensamente neutras que são teologias disfarçadas. É nesse sentido que, sobre *Humano, demasiado humano*, Clademir Luis Araldi afirma:

> Na medida em que a arte perde seu estatuto privilegiado de ser o único antídoto a esse pessimismo teórico, a relação de Nietzsche com o “conhecimento”, com o “saber”, com a ciência assume uma conotação mais positiva.[258]

De fato, em *Humano, demasiado humano*, como veremos, as ciências são um ponto de apoio fundamental para o livramento da bimilenar sombra socrático-platônica introdutora da busca de verdades eternas e promessas curativas para as chagas do mundo. Igualmente, veremos que, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche empreende um combate à metafísica denunciando o caráter histórico das verdades

---

[256] ARALDI, Clademir, Luis. *Niilismo, Criação, Aniquilamento*. p. 253.
[257] NIETZSCHE. *Ecce homo*. § 1. p. 69-70.
[258] ARALDI, Clademir. *Niilismo, Criação, Aniquilamento*. p. 214.

através da aproximação com outras áreas do conhecimento. Tais concepções fazem Günter Abel afirmar que, nesta obra:

> Tanto o caráter, tanto a vitalidade quanto a mortalidade das verdades, inclusive suas historicidade, são conseqüências do seu caráter interpretativo. Desse modo, o tempo entra na verdade. A metafísica clássica havia esquecido o tempo e a história.[259]

Antes da análise dos escritos, cabe esclarece ainda que *Humano, demasiado humano*, em notória distinção dos livros anteriores, é composto por aforismos. Portanto, deve ser explicitado o enfrentamento metodológico com a obra em face dessa mudança. Segundo o tradutor mais utilizado, nesse livro "às vezes há seqüências rigorosamente encadeadas, verdadeiros ensaios incrustados no conjunto".[260] Com isso, podem-se – seguindo o mesmo fio condutor – privilegiar temas que orbitam em torno de questões como metafísica, estética, razão/socratismo, teorias do conhecimento, arte e novos modelos de saber.

No capitulo de abertura de *Humano, demasiado humano* denominado "Das coisas primeiras e das últimas", existem 34 aforismos que guardam entre si, a despeito da real pluralidade, certa linha temática. Um possível tema geral desses aforismos seria que, em criticando a Filosofia de seu tempo, Nietzsche expôs contiguamente rumos teórico-metodológicos fundamentais de seu próprio pensamento enquanto uma filosofia que, perscrutando as origens dos conceitos – em vez de aceitá-los como dados – enxergue com clareza um plano de trabalho filosófico diferenciado empreendendo uma real condição para a frutificação de algo novo. Em retrospectiva, o próprio Nietzsche afirmará que, nesse livro, não apenas se encontram embriões de importantes ideias que irão aflorar, mas a própria base teórica de seu famoso método genealógico já se encontra implícita.[261]

Um pensador que tenha criado um vistoso e sofisticado sistema filosófico não questionando as origens mesmas dos conceitos – em todas as suas condições de surgimento e modificações históricas – não passou de um ingênuo, de mais um operário

---

[259] ABEL, Günter. *Verdade e Interpretação*. p. 189.
[260] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. (Posfácio) p. 301.
[261] Cf. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. p. 300-302. e Cf. NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*. p. 10. e ainda Cf. NIETZSCHE. *Ecce Homo*. p. 69-74.

da Filosofia, alguém que, sem dúvidas, pode até ter laborado imensamente, mas o fez apenas com conceitos já dados, já aceitos em si mesmos, pouco profundos; logo, inexoravelmente equivocados. Nesse sentido, a prática da "virtude da modéstia"[262] e o reconhecimento de que tudo está devindo, inclusive o homem, serão consequências de uma inovadora metodologia de trabalho. Sem isso, longuíssimos períodos filosóficos são considerados por Nietzsche como repetições de um algum grande ponto de inflexão inicial básico que deveria ter sido, mas não foi questionado. Com efeito, desse olhar de toupeira dos filósofos nasce a crença no livre-arbítrio, nas ações éticas em si mesmas, na credibilidade dos fatos morais. Uma visão mais apurada, ao contrário, perceberia que não existe qualquer tipo de fatos morais ou de livre escolha, apenas "interpretações morais desses fatos."[263] De fato, não existirão mais "verdades absolutas",[264] e uma pessoa que não deseja libertação desse sono teórico da humanidade "amaldiçoará uma arte que parece plantar na alma humana o gosto pela diminuição e pela suspeita".[265]

E, enfrentando a possibilidade de lidar com uma humanidade arraigada em erros, Nietzsche anuncia veementemente uma filosofia que deve, ao contrário dos sistemas modernos de sua época, perscrutar historicamente os conceitos e sentimentos, assim como compreender que não há absolutamente nascimento de conceitos a partir de seus opostos como, por exemplo, o lógico do ilógico ou racional do irracional. Nota-se uma grande denúncia critica do método dialético e de todas as filosofias, que teriam, para Nietzsche, um defeito de nascença: acreditar que os homens de sua época surgiram, enquanto seres biológicos, exatamente como se apresentam em seu tempo. Entretanto, contrariamente, "tudo que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos",[266] e, igualmente, todo um modo alternativo de labor filosófico distinto da dialética emergirá desses argumentos. Fica implícita, portanto, logo nos primeiros aforismos, a presença de disciplinas como História, Biologia, Química etc., sendo tais conhecimentos vistos de forma positiva se bem utilizados e, ao contrário, como prejuízo da própria Filosofia se deixados de lado.

Assim, por exemplo, o ser humano, quando tomado em negligência dos conhecimentos da história e da biologia – visto, nas palavras de Nietzsche, como uma

---

[262] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 2. p. 16.
[263] *Ibid*., § 37. p. 45 e § 39. p. 46.
[264] *Ibid*., § 2. p. 16.
[265] *Ibid*., § 36. p. 43.
[266] *Ibid*., § 2. p. 16.

"*aeterna veritas*" [267] –, é um grande contrassenso, pois o animal humano, na verdade, para Nietzsche, veio a ser. De fato, grande parte da Filosofia até então se baseou nesse erro, enquanto o fato inexorável, para Nietzsche, é: "tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia".[268] Com isso, através dessa saudação interdisciplinar do devir, observa-se a total impossibilidade de qualquer verdade que se pretenda irrefutável. Nesse sentido, uma sentença já perpassa a base de toda a argumentação: no limite, não existem verdades absolutas e, com isso, o caminho teórico para o debate sobre a questão do niilismo está aberto.

Exemplificando um olhar histórico que deve ser exercitado pelos filósofos, enquanto contraposição aos supracitados erros, Nietzsche argumenta sobre o sonho segundo o qual, no passado, o estado onírico possuía muita importância cultural. Tal fato pretérito propiciou a origem da metafísica, a divisão entre corpo e alma e, até mesmo, a crença de que os mortos continuam vivendo, pois Nietzsche afirma que, no passado, as pessoas acreditavam que "os mortos continuam vivendo *porque* apareciam em sonhos aos vivos".[269] Assim, esses elementos histórico-psicológicos devem ser observados com acuidade, pois concernem, enquanto método investigativo, à fundamental compreensão da problemática filosófica de uma série de temas. De forma contundente, é dito que os piores métodos cognitivos foram os criadores da crença em além-mundos. Com efeito, essas sentenças teóricas, já dadas nos primeiros livros, encontram nesse terceiro texto uma argumentação complementar, pois nele concebe Nietzsche que o homem transferiu toda a força de suas convicções e equivocadas verdades íntimas para aquilo que entendeu ser a essência e o coração das coisas do mundo, ou seja, suas verdades ontológicas ou metafísicas.

A partir do aforismo nove, as questões sobre a metafísica se acentuam por algumas páginas, assim como emergem mais exemplos práticos do filosofar histórico interdisciplinar. Para Nietzsche, a metafísica consola quando fornece explicações significativas para eventos agradáveis ou desprezíveis, e as sensações biológicas boas ou ruins são chaves fundamentais para a explicação das origens dos equívocos intelectuais humanos, pois "a nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa

---

[267] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 2. p. 16.
[268] *Ibid*., § 2. p. 16, grifos no original.
[269] *Ibid*., § 5. p. 18.

coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor".[270] Somente depois dessas sensações somáticas mais originais nascem os diversos juízos de valor morais incutidos nessas relações.

Nietzsche, não obstante realizando algo raro em sua obra – permitindo-se entrever uma possibilidade da existência de um mundo metafísico –, argumenta que, caso exista um mundo assim, será o mundo sobre o qual não saberemos praticamente nada; no máximo, teremos "propriedades [cognitivas] negativas".[271] Em seguida, Nietzsche, retomando fortemente o argumento do filosofar histórico, observa:

> Logo que a religião e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da "coisa em si" e do "fenômeno em si". Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a "essência do mundo em si"; estamos no domínio da representação, nenhuma intuição pode nos levar adiante.[272]

Nota-se a preferência de uma abordagem mais tematicamente pluralista e interdisciplinar se opondo, em termos curativos e propedêuticos, a uma Filosofia disciplinarmente solitária e cega. Esse novo tipo de olhar, portanto, destituirá certas necessidades filosóficas equivocadas e complementará uma abordagem puramente intuitiva. Nietzsche ainda fará uso de uma análise do onírico para apresentar, diante de seu método de filosofar, o que acredita ser uma atitude filosófico-lógica errada de seus pares:

> como se desenvolveu *tardiamente* o pensamento lógico um tanto mais agudo, a rigorosa investigação de causa e efeito, quando as nossas funções de razão e inteligência *ainda hoje* retornam involuntariamente àquelas formas primitivas de inferência, e vivemos talvez metade de nossa vida nesse estado.[273]

Segundo Nietzsche, trocamos causa por efeitos nos sonhos, e mesmo na vigília, e em ambos os casos isso ocorre porque trabalhamos cognitivamente fornecendo plena

[270] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 18. p. 27.
[271] *Ibid*., § 9. p. 20.
[272] *Ibid*., § 10. p. 20.
[273] *Ibid*., § 13. p. 24.

credibilidade para a primeira causa que encontramos e não olhamos para trás, para as razões que a história pode ensinar. Em um estado onírico a imaginação, entendida sob tal método, faria com que:

> A suposta causa [...] [fosse] inferida do efeito e representada após o efeito: tudo isto com extraordinária rapidez, de modo que, como diante de um prestidigitador, pode haver uma confusão do julgamento e uma sucessão se apresentar como algo simultâneo, ou mesmo como uma sucessão invertida.[274]

O sonho nos remeteria a estados primitivos de nosso pensar que até hoje se manifestam, e a antiga troca de ordenação acerca da origem biológico-histórica desse problema afetaria tudo, inclusive o julgamento dos pretensos fatos. Nota-se que a metodologia nietzschiana consiste em procurar uma aproximação com as ciências através de um direcionamento para as origens mais distantes da humanidade, questionando os nascimentos mesmo dos conceitos em vez de aceitá-los de antemão. Com isso seria possível, para Nietzsche, criticá-los de forma não apenas imanente, mas perscrutar uma nova tábua de valores. Trata-se de descrever teoricamente e realizar uma perspectiva filosófica de trabalho já ensaiada na prática em *O nascimento da tragédia*: demarcar pontos histórico-filosóficos onde os conceitos nasceram; foram valorados ou revalorados.

Nietzsche, dando margem a suas leituras sobre linguagem, matemática, física e química, assegura que, na natureza, não há igualdade das coisas, nem "linha exatamente reta ou medida absoluta de grandeza".[275] Igualmente, a própria lógica não passa de um antropomorfismo, e é um absurdo com uma ou com outra – linguagem ou lógica – tencionar atingir essências últimas dos objetos, como se fosse possível parar o devir do mundo, congelando um conceito de forma ontologicamente irrefutável. Diante disso, novamente temos a vida como ponto de apoio teórico último; mas, dessa vez, na base do argumento, igualmente encontramos uma fé nos estudos históricos e interdisciplinares enquanto profícuo e esclarecedor método adjunto ao filosofar. Dessa relação proveitosa, mesmo muito necessária, entre a Filosofia e as demais áreas do conhecimento, temos a sentença nietzschiana de que "Com tranqüilidade deixaremos para a fisiologia e a

---

[274] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 13. p. 24.
[275] *Ibid*., § 11. p. 21.

história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo".[276] No concernente à Linguística, por exemplo, em continuidade da exposição nietzschiana dos erros metodológicos da Filosofia, temos a linguagem denunciada a partir do momento em que simples nomes dados às coisas passaram à condição de verdades eternas, de coisas em si.

Deve-se enfatizar, contudo, a permanência de uma questão: se, por um lado, certas ciências são exaltadas, os seus limites epistêmicos continuam exatamente no ponto em que elas tentam extrapolar suas capacidades explicativas e penetrar totalmente em um suposto âmago dos objetos – através de uma pretensiosa ontologia ou criando mundos suprassensíveis engendrados pelos homens teórico-socráticos. Por conseguinte, há a explicitação de um novo método de se fazer filosofia adjunto a um modelo de inteligibilidade teórico realmente alternativo e mais modesto em face das teorias de conhecimento modernas.

Partindo para observações filosóficas sobre profundidade cognitiva, sentimentos e interior e exterior, Nietzsche afirma que os filósofos acham que com sentimentos profundos podemos tocar na essência das coisas. Entretanto, de forma bem mais simples, uma sensação intelectual ou sentimento "é profundo apenas porque consideramos profundo o pensamento que o acompanha. Mas o pensamento profundo pode estar muito longe da verdade, como, por exemplo, todo o pensamento metafísico".[277] Essas crenças cognitivas fortes, se desprovidas de seus elementos intelectuais, são apenas fortes sentimentos e não provas verdadeiras. As sensações psicológicas humanas, por mais arraigadas que sejam, não são garantias de veracidade sólida, apenas suscitam atitudes fortes em vários âmbitos da concretude da existência. Com isso se percebe um dos fundamentos em que Nietzsche se reconhece distinto de outros pensadores que, para ele, erigiram sistemas caducos e ingênuos, pois aceitaram dados conceituais sem questioná-los e, com isso, não se libertam das ilusões ótico-morais do mundo.

Mas a Filosofia da modernidade nietzschiana poderia contrapor verdades melhores frente a essas falácias humanas? Nesse texto Nietzsche acreditava que, em sua época, a Filosofia estava tão distante de ser bem empreendida que podia "opor, no

[276] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 11. p. 21.
[277] *Ibid.*, § 15. p. 25.

máximo, aparências metafísicas (também inverdades no fundo). A tragédia é que não podemos acreditar nesses dogmas da religião e da metafísica".[278]

Já os aforismos numerados entre 16 e 20 exemplificam Nietzsche refinando sua filosofia, através de dois – entre tantos – elementos que o tornariam famoso: extrema capacidade de síntese e poética metafórica sem perder a profundidade do argumento. Para Nietzsche, os filósofos costumam ver a vida e a experiência como se diante de uma pintura eterna, pronta e sólida. Isso lhes dá a equivocada sensação de poder atingir a essência dessa tela (da vida), ou seja: a coisa em si, o fenômeno com toda sua "razão suficiente".[279] Assim, considerando os metafísicos e os lógicos, as reflexões nietzschianas sobre estes últimos concluem:

> Também incondicionalmente, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si não aparece, e toda a conclusão sobre esta a partir daquela deve ser rejeitada.[280]

Com efeito, o arremate genial que contraria ambas as abordagens é o simples fato de que as duas leituras filosóficas omitem a possibilidade de que a pintura – a vida e a experiência – "gradualmente veio a ser".[281] A própria existência das leis dos números se deu baseada em um engano. Em *O nascimento da tragédia*, a ciência lança contra si mesma um veneno teórico, trazendo à tona sua irrecusável fraqueza, levando, no limite, para uma impossibilidade de fundamentos, para um nada (*nihil*). Na *Segunda consideração extemporânea*, tudo já é devir, tudo flui, nada é fixo e nem mesmo se pode falar de essências das coisas – sejam elas em quais tipos se mostrem para a concretude da vida – em *Humano, demasiado humano*, o argumento é reafirmado através de uma exposição das causas básicas dos erros dos filósofos. Desse modo, acerca dos números, são colocadas duas sentenças teóricas fundamentais: não existem coisas iguais e, na verdade, não existe coisa alguma, pois o perpétuo devir do mundo – que está em pleno vir a ser – é o limite epistemológico básico que interdita quaisquer pretensões de se obter algo em uma grandeza fixa, unidade ou vislumbrar sua mais íntima essência.

---

[278] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 109. p. 80.
[279] *Ibid*., § 16. p. 25.
[280] *Ibid*., § 16. p. 25.
[281] *Ibid*., § 16. p. 25.

Para Nietzsche, olhar a pintura do mundo com exigências intelectuais modestas ou "com estúpidos olhos de toupeira"[282] foi o fato que nos levou a deixar que nossa moral, paixões e medos, entre tantas outras condições, cegassem nossa vista. Em consequência, o mundo é colorido com cores fortes, mas fomos nós os próprios coloristas, pois "o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais".[283] Nietzsche, de fato, assevera que os erros fundamentais da humanidade foram os que construíram coisas como "a religião e as artes",[284] pois tornaram o homem supostamente profundo e delicado. Diante de todas essas considerações, vemos que o titulo da obra é bem adequado, pois alguns dos principais argumentos nietzschianos poderiam ser traduzidos em uma curta fórmula: nosso esquecimento básico é que, no limite, tudo é humano demais e tudo está em perene movimento.

Com isso, a humanidade, se desejar obter uma leitura conceitual ontológica plena, negando a tragicidade e o devir da existência, irá cair na fragilidade de suas erradas concepções. Entretanto, os homens podem ser mais esclarecidos, quando essas falsas concepções forem

> Decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa história da gênese do pensamento, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside. Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável –, desde que é incapaz de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento. Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.[285]

As ciências, desde que teoricamente humildes e metodologicamente bem orientadas, são observadas enquanto possibilidade de iluminação e trato para temas

---

[282] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 18. p. 27.
[283] *Ibid*., § 16. p. 25.
[284] *Ibid*., § 29. p. 33.
[285] *Ibid*., § 16. p. 27.

cruciais. Aqui reside o campo de trabalho onde o homem verá frutificarem esclarecimentos importantes sobre certas pretensões filosóficas erradas, pois, ao contrário do que até então é compreendido, a coisa em si não pode ser levada a sério, pois, de fato, ela nem chega a existir. Dessas amplas concepções, já é possível vislumbrar os elementos com que Nietzsche percebeu o conceito de niilismo, assim como apresentar o trato teórico positivo dado para o tema. Em *O nascimento da tragédia* permanece o argumento epistêmico de que as ciências mordem a própria cauda e nadam encontram. E, novamente tendo como base as ciências mais exatas, Nietzsche fala que a hipótese da pluralidade "pressupõe que existe *algo* que ocorreu várias vezes: mas precisamente aí vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem".[286]

Com isso, permanece o vazio, o nada, para quem desejar perscrutar ontologicamente o mundo do alfa até o ômega; ou seja, em sua essência. E nesse mesmo aforismo é explicado como pode a ciência atuar diante desse niilismo:

> Em todas as constatações científicas, calculamos inevitavelmente com algumas grandezas falsas: mas sendo tais grandezas no mínimo *constantes*, por exemplo, nossa sensação de tempo e espaço, os resultados da ciência adquirem perfeito rigor e segurança na suas relações mútuas.[287]

As ciências atuam inexoravelmente, enquanto as coisas estão devindo de forma mais ou menos lenta e, podendo a ciência, a despeito disso, ser rigorosa. E não é contra tal rigor que Nietzsche mira seus fortes argumentos, antes se faz notar em todo o texto que o conhecimento acadêmico bem utilizado deve ser um instrumento metodológico de esclarecimento. Mas o fato é que nada está extático nem por um centésimo de segundo e isso interdita um olhar pretensioso para as supostas essências e para a existência das coisas em si.

Segundo nossa interpretação da obra de Nietzsche, as palavras desta dissertação podem ser lidas, medidas, comparadas, apagadas, coloridas, reescritas, estudadas sob diversas óticas disciplinares e, no entanto, inexoravelmente se encontram em um perene "vir a ser". Por mais que possamos ver com nossos olhos, esses escritos estáveis na concretude da vida, na verdade, são apenas os momentos onde a ciência pode atuar: nos

---

[286] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 19. p. 28.
[287] *Ibid*., § 19. p. 28-29.

intervalos de espaço-tempo mais ou menos longos do eterno devir. As próprias leis dos números atuam no "mundo dos homens"[288] onde existe a crença de que tudo é extático e igual e as condições de espaço-tempo são apenas suficientemente estáveis para que vários trabalhos sejam efetivados. É nesse sentido que Robinson D. afirma que, para Nietzsche, "lógica é somente uma reflexo de como nossas mentes trabalham, e não tem nada a ver com conhecimento objetivo ou verdade".[289]

Mas, é possível haver independência dessas ilusões ótico-morais? As reflexões nietzschianas sobre a superação desses erros teóricos perpassam, entre outros aspectos, uma superação da metafísica através de um imenso esforço de libertação. Essa primeira grande luta, depois de objetivada, exige ainda mais uma etapa: compreender de onde nasceu o erro. Para Nietzsche, no período mais primitivo da humanidade nascem as crenças de que as coisas são iguais, de que tudo é fixo, de que existem unidades – o que enfatiza suas indagações sobre história e método filosófico. Não obstante, tal independência não será indolor, pois baseando fisiologicamente todas essas crenças "está a sensação do agradável ou do doloroso em referência ao sujeito que sente".[290] Nietzsche, pois, conecta seus estudos sobre o corpo humano com sua filosofia. Nesse entrelaçamento ele entende, por exemplo, que

> Temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queria ser conservado; esta sensação parece se impor sem razão e finalidade, ela se isola e se considera arbitrária. Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica.[291]

Novamente, temos Nietzsche se utilizando de fisiologismo e da história para argumentar contra as concepções metafísicas de seu tempo. De fato, para Nietzsche, depois dessas assertivas, a definição de metafísica restante é que ela se torna "a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais".[292]

---

[288] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 19. p. 29.
[289] Cf. o original: "Logic is only a reflection of how our minds work and has nothing with to do with objective knowledge or truth". ROBINSON, Dave. *Nietzsche and Postmodernism*. p. 18.
[290] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 18. p. 27.
[291] *Ibid*., § 18. p. 27.
[292] *Ibid*., § 18. p. 27.

Desse modo, o trabalho de Nietzsche busca criar um filosofar histórico que pode destituir a bimilenar doença de verdade explícita já em seu primeiro texto, pois figura a denúncia de que até então todos os conceitos como, por exemplo, os de verdade, beleza, bondade, justeza etc., foram trabalhados como se desde tempos imemoriais tivessem existido em si. Realmente, não parece exagero dizer que, somando os fundamentos teóricos dos textos anteriores aos existentes em *Humano, demasiado humano*, já se encontram certos alicerces de um verdadeiro plano teórico-metodológico de platonismo invertido levado a cabo por Nietzsche no restante de sua obra. Definitivamente, não se trata de um remendo filosófico mais ou menos complexo e ainda imanente ao pensamento moderno do Ocidente, mas algo francamente alternativo.

O aforismo 22 marca um alargamento temático, entretanto, mesmo através dessa maior pluralidade de assuntos, é possível observar reflexões extremamente subsidiárias às questões já desenvolvidas, como a avaliação de Nietzsche com relação às consequências pragmáticas de uma filosofia nadificante (niilista). Observa-se, de fato, que um homem, ao deixar de acreditar no "*monumentum aere perenius* [monumento mais duradouro que o bronze]",[293] já não mais se sente conectado a instituições ou trabalhos que se pretendem eternos e extáticos. Nesse sentido, para Nietzsche, a descoberta do devir do mundo e da inexistência de "coisas em si", mesmo da inexistência de "quaisquer coisas", ou seja, o vislumbramento de um mundo vazio/niilista, pode suscitar uma sensação realmente desvantajosa, pois é possível mesmo que o homem se sinta emparedado e tolhido dentro de sua própria casa. Ainda nesse capitulo Nietzsche irá levar às últimas consequências a avaliação desses processos consequentes ao niilismo, perguntando para si mesmo como é possível a vida em face dessa realidade.

Nietzsche, de modo abrupto, tece considerações sobre a moral privada e mundial dialogando brevemente com Kant. Segundo Nietzsche, quem acreditar saber o que cada subjetividade precisa ter para toda a humanidade progredir "é um ingênuo".[294] Ao contrário, como já dito na *Segunda consideração extemporânea*, talvez seja desejável que todos os homens não se portem do mesmo modo e mesmo que tarefas ruins – para o bem de todos – possam ser dadas ocasionalmente para alguns. E os critérios gerais acerca de quem deve realizar labores desagradáveis devem ser científicos, já que "deve

[293] NIETZSCHE . *Humano, demasiado humano*. § 22. p. 30.
[294] *Ibid*., § 25. p. 33.

ser feita uma análise acadêmica rigorosa das condições da cultura; sendo esta a imensa tarefa dos homens do próximo século".[295] Na súmula desses amplos argumentos, Nietzsche se apresenta como um filósofo que entende os conceitos através da verificação de seus alicerces históricos e interdisciplinares militando e efetivando um trabalho de revolver a base da Filosofia através de uma reveladora busca histórico-conceitual de momentos mais intensos de significação e ressignificação do que chamamos de verdade, bondade, justiça etc. Trata-se de olhar interdisciplinarmente para os antecedentes valorativos dos conceitos e adotar uma nova perspectiva crítica e não imanente diante das descobertas. Em suma, levar em consideração que aquilo que acreditamos ser a base inicial para se investigarem conceitos como verdade, bondade e justiça, por exemplo, em outros tempos, pressupunha ideias distintas.

Em se aproximando dos últimos aforismos da primeira parte, Nietzsche estreita bastante suas ideias frente a nossa própria problemática e, enfrentando o conhecimento da ilogicidade da vida, argumenta que tal condição cognitiva suscita variadas situações. Com efeito, temos um lúcido olhar sobre as plausíveis consequências teóricas boas e ruins desta filosofia que anuncia veementemente um perene – e nadificante – devir condicionante da inexistência das coisas últimas, pois, no limite, nas conclusões que

> Podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa. Ele se acha firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo o que empresta valor à vida, que não podemos extraí-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas.[296]

Estamos tão fundamente imersos em erros metodológicos milenares que o conhecimento alcançado, enquanto libertação total de conceitos pretensamente lógicos e mais racionais, inexoravelmente causa imensa dor. Com isso, temos Nietzsche novamente tomando uma fundamental posição diante de sérios problemas epistemológicos de sua modernidade. Entretanto, apesar de esse perigo já ter sido igualmente visto em *O Nascimento da Tragédia* e na *Segunda Consideração Extemporânea*, nesse terceiro momento figura um niilismo envolto em adjetivos talvez ainda mais duros, como será observado.

---

[295] Cf. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 25. p. 33.
[296] *Ibid.*, § 31. p. 37.

Esta situação se conecta ao forte fato teórico de não haver meio-termo nessa filosofia que entreviu limites epistemológicos tão severos, contundentes e incontornáveis – mesmo que para além disso se configure novamente uma abertura para modelos diferentes de inteligibilidade. Nesse sentido, uma filosofia tida como demolidora das categorias de razão de sua época, antes de construir algo novo, precisou atravessar de olhos abertos os escombros deixados por seu próprio empreendimento. Com isso, após a ciência ser posta no seu lugar – sendo ela deveras importante, mas circunscrita a seus limites teóricos – temos Nietzsche adentrando novamente o núcleo fundamental de um debate sobre teorias do conhecimento modernas e destilando desse debate as possíveis consequências pragmáticas da criação de um modelo de compreensão alternativo a tais teorias.

Partindo dessas concepções, Nietzsche só pode declarar que "todos os juízos de valor da vida se desenvolveram ilogicamente e, portanto, são injustos".[297] De fato, os erros de julgamento de um homem já se mostram absurdos nas três esferas de raciocínio axiomático por ele perpassadas, a saber: O modo como se apresentou o material, o modo como se chega à soma a partir dele e, por fim, do fato de que cada pedaço do material também é resultado de um conhecimento inexato.[298] Assim, a própria medida com que mesuramos nosso ser não é uma grandeza fixa, assim como não há fuga ou salvação dessas condições, pois "de antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e *capazes de reconhecer isto*: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência".[299] Nietzsche fala, pois, explicitamente em desarmonias da existência praticamente insolúveis e, em se permitindo vislumbrar ainda mais dos terríveis efeitos desse filosofar, ele declara que, se um homem

> Conseguisse aprender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiria, amaldiçoando a existência, – pois no conjunto a humanidade não tem objetivo nenhum, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero.[300]

---

[297] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 32. p. 37.
[298] *Ibid*., § 32. p. 37.
[299] *Ibid*., § 32. p. 38.
[300] *Ibid*., § 33. p. 39.

Diante dessas palavras, como não lembrar das terríveis assertivas de Sileno capturado desvelando um pessimismo da existência? Como não entrever a forte crítica nietzschiana para o nascimento de falsas teleologias suscitadas por uma história degenerada? O último aforismo da primeira parte do livro tem início com Nietzsche elevando a força poética de sua filosofia e, ao mesmo tempo, evocando ainda um inevitável ponto nevrálgico e terrível dessas condições teóricas:

> Nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor? Uma pergunta parece nos pesar na língua e, contudo, não querer sair: é possível permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso tenhamos que fazê-lo, não seria preferível a morte? [...] Sendo isso verdadeiro, restaria apenas um modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica? – Creio que o temperamento de um homem decidirá quanto ao efeito posterior do conhecimento.[301]

O próprio aniquilamento do ser humano, portanto, é entrevisto e, diante de tudo aqui observado, estamos em face de um profundo niilismo filosófico, um momento em que a verdade niilista pode ser hostil à existência.[302] No entanto, Nietzsche, mesmo tendo consciência de um fim muito possível e até provável, como consequência de toda essa situação teórica abissal, coloca novamente um grande porém.

Com efeito, alguns homens mais fortes podem ter algo em suas vidas que permitem lidar com a dor, com ausência de fundamentos ontológicos últimos, com a não existência de teleologias, com as ilusões cientificistas, com o ilógico, em suma: com a inexorável tragicidade dolorosa e nadificante da existência. E a fórmula dessa fortaleza em face do niilismo é que o homem deve viver como um poeta, porque poetas "sempre sabem se consolar".[303] A própria criação dos espíritos livres se encaixa perfeitamente nesses argumentos nietzschianos, sobretudo quando ele, em tom meio autobiográfico, falando sobre a solidão vivenciada no tempo da criação de *Humano, demasiado, humano*, nos diz que "a solidão o cerca e o abraça, sempre mais

---

[301] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 34. p. 39.
[302] Com isso, parece cada vez mais significativo o já citado argumento de Heidegger: "Caso o termo niilismo deva se tornar uma palavra nomeadora e não permanecer apenas uma palavra de efeito, ele precisa trazer à tona o fato de o *nihil*(nada) ser essencial ao que nomeia. Niilismo significa não se ter nada a ver com o ente. [...] Contudo, nem toda e qualquer metafísica experimentou o niilismo, mas somente a metafísica nietzscheana. Apenas ela pergunta e diz pela primeira vez o que o niilismo". Cf. nota 32, 172, 173.
[303] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 33. p. 39.

ameaçadora, asfixiante, opressiva, terrível, deusa e *mater saeva cupidinum* [selvagem mãe das paixões] – mas quem sabe hoje o que é *solidão*?...”[304]

Além disso – de ser possível nos refugiarmos com alegria e saúde nos braços da poesia –, podemos nos tornar um ser

> Do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo quem tem valor para os outros homens; deve-lhe *bastar*, como a condição, paire livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar – o que certamente envolve uma privação uma renúncia a mais. Se não obstante quisermos mais dele, meneando a cabeça com indulgência ele indicará seu irmão, o livre homem de ação, e não ocultará talvez um pouco de ironia: pois a “liberdade” deste é um caso à parte.[305]

Esse ser não mais se sente preso ao dilema de estar acima ou abaixo da natureza, ele se sente parte dela e, não possuindo nada a comunicar, paira livre e alegre. Tal criatura não cai jamais em desespero, pois, como um poeta, sabe encontrar alegria em imagens tristes. A exaltação da vida com o prazer da total liberdade filosófica frente a tudo e a todos interdita, nos temperamentos fortes, qualquer atitude negativa que possa ser tomada mesmo diante do mais abissal niilismo.[306]

Nietzsche não apenas identificou magistralmente limites epistemológicos intransponíveis. Indo além das obras anteriores, mergulhou mais profundamente nessas inexoráveis barreiras teóricas e virou para si o espelho de uma vida sentida em termos niilistas. Depois disso, emergiu mais uma vez prazerosamente e afirmativamente diante dos abismos observados e sentidos. Com efeito, as perdas, faltas e ausências relacionadas com o que cotidianamente se denominam razões para viver e mesmo a impossibilidade de responder às perguntas últimas e fundamentais acerca das origens,

---

[304] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 4. p. 10.

[305] *Ibid*., § 34. p. 40.

[306] Nietzsche, sobre vencer as consequências nefastas do niilismo, ainda escreverá de forma semelhante: “Algum dia, porém, num tempo mais forte do que este presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsionará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade – [...]. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – ele tem que vir um dia...”. NIETZSCHE. *Genealogia da moral: uma polêmica*. § 24. p. 84

dos fins, da destinação do homem e dos porquês não foi motivo para uma resignação passiva. Igualmente, a forte possibilidade da destruição das bases de toda a moral, ciência e religião não foi suficientemente destruidora diante da força da vida que pode ser ainda poeticamente vivida no seio desse grandioso niilismo. Com essa positividade inicial, damos prosseguimento à análise de *Humano, demasiado humano*.

5.2 Niilismo, arte e cultura superior

A partir dos capítulos quarto e quinto de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche apresenta aforismos sobre arte e cultura, fomentando uma análise de suas hierarquias. Trata-se de considerações que, a despeito desse tema geral, apresentam grande pluralidade de abordagens. Enfrentando essa complexidade – e mantendo a metodologia – serão privilegiados os argumentos de Nietzsche sobre verdade, metafísica, teoria do conhecimento, história e racionalidade. E, diferentemente de seu primeiro texto publicado, já não há nenhuma metafísica de artista possível, apenas uma exaltação do conhecimento racional. Com relação à arte, nota-se que ela é aqui considerada uma mentira, por vezes mesmo um bonito erro, sob cujos seus efeitos os homens "podem produzir facilmente uma ressonância na corda metafísica, por muito tempo emudecida ou mesmo partida".[307] A estrutura geral argumentativa de *Humano, demasiado humano* continua inalterada, ou seja, considerando a arte e a cultura superior, Nietzsche empreende um discurso humano/naturalista que interdita quaisquer interpretações sobrenaturais capazes de suscitar ideias metafísicas, místicas ou pretensões de verdades fundadoras.

Uma possível linha mestra desses argumentos repousa na síntese nietzschiana segundo a qual "toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um milagre".[308] Nota-se, com isso, a denúncia cética que desvela as contingências humanas inexoravelmente atuantes em todos os âmbitos imagináveis da vida, as quais são cercam o homem comum e orbitam igualmente em torno dos seres supostamente mais dotados.

No campo da arte, reduzindo qualquer possível tema sobre-humano a temas inequivocamente naturais/humanos, Nietzsche argumenta que mesmo aqueles artistas

[307] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 153. p. 110.
[308] *Ibid*., § 161. p. 115.

tidos como gênios não obtiveram seus dons através de forças sobrenaturais, mas de um laborioso e longo trabalho. E mesmo que a energia artística se tenha acumulado por muito tempo até uma súbita explosão "como se houvesse uma inspiração imediata sem trabalho interior precedente, ou seja, um milagre",[309] trata-se apenas de um falso julgamento acreditar realmente que foi um milagre. Em suma, no labor artístico não existe nada de sobrenatural. A própria obra de arte intencionalmente quase sempre nós é apresentada de forma acabada, sem que todo o seu longo e laborioso processo de *vir-a-ser* seja revelado.

Nesse caso, um homem sem dote artístico pode aprender com disciplina e esforços contínuos a realizar grandes criações e pode tentar enganar os outros homens dando um toque de encantamento em suas apresentações. Com efeito, em um artista que criou uma grande obra "o capital [quantidade de energia artística] apenas se acumulou, não caiu do céu".[310] O artista, então, até esse momento do texto, diferentemente do que se observa em seu primeiro livro publicado, detém um status de valor equivalente, se não mais baixo por vezes, ao do homem de ciência. De fato, divinizar um grande artista, dando-lhe uma aura metafísica de sobrenaturalidade, significa desistir de ser melhor do que ele – não entrando em uma competição de talentos – e não que tal homem paire verdadeiramente além do natural e humano possuindo dons inalcançáveis.

O artista, para Nietzsche, como anteriormente explicitado, gosta de ocultar seu método de trabalho enfatizando esse aspecto enganador. O próprio homem não é inclinado a ver as melhores obras de arte do mundo com olhos retrospectivos, ou seja, focando todo o processo de trabalho necessário para a obtenção do desejado efeito artístico final. Isso resulta em uma observação do público equivocada – seja em que âmbitos se manifeste –, pois enxergamos "como se aquilo [a arte] tivesse brotado magicamente do chão"[311] e omitimos seu laborioso e simplesmente humano processo de vir-a-ser. Na verdade, para Nietzsche, muitos artistas não desejam abrir mão dessas ilusões, que seriam "os pressupostos mais eficazes para sua arte".[312] Com isso, não existe nada além de nossas humanidades terrenas (antropomorfismos), e as crenças e

---

[309] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 156. p. 111.
[310] *Ibid*., § 156. p. 111.
[311] *Ibid*., § 145. p. 107.
[312] *Ibid*., § 146. p. 107.

atitudes contrárias a esses raciocínios – se se observa a história com acuidade – são resquícios de antigas superstições ainda atuantes.

Nesse sentido, Nietzsche dirá mesmo que “em si o artista é um ser retardado”,[313] pois a arte, se interiorizada em demasia, pode levar o espírito humano a antigas crenças sobrenaturais, logo não cientificas, que já deveriam pertencer somente ao pretérito. Com isso, ser o artista um homem retardado, nesse momento, significa, para Nietzsche, que ele vive como no passado, experimenta, pois, um retardo de tempo cronológico.

De forma geral, o grande entusiasmo que leva o ser humano a lidar com a arte buscando e/ou engendrando em seu meio uma gama de sentimentos irracionais é explicado porque “a arte ergue a cabeça quando as religiões perdem terreno”.[314] Com isso, o homem transferiu todos os desejos e sensações, antes pertencentes ao seio de suas devoções supraterrenas, para esse domínio. E a arte chega mesmo a tornar “suportável a visão da vida, colocando sobre ela o véu do pensamento impuro”.[315] Com isso, como em *O nascimento da tragédia*, a arte exerce um papel de cura para uma visão terrível que paira sobre todos que percebem o niilismo da existência.

Nesses meandros, o homem da massa, por várias razões, é seduzido pelos fortes encantamentos artísticos que fazem parte de suas humildes origens intelectuais frequentemente imersas em aspectos religiosos ou supersticiosos, donde sua crença “em espíritos [sobrenaturalmente] grandes, superiores e fecundos”.[316] Deve-se entender que existem, sim, grandes artistas, e suas obras indubitavelmente nos maravilham e se apresentam como algo acima das capacidades humanas, como se fossem feitas rapidamente, sem grandes labores intelectuais ou correções prévias, mas todos os gênios “foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar”.[317]

Como já explicitado, alguns argumentos de seus primeiros textos são mantidos, como o de que a massa possui prazer no absurdo, pois essa condição permite escapar das verdades fatais a que o conhecimento mais rigoroso leva. Por outro lado, a mudança de tom dessa obra, no que diz respeito à música, é tão grande que Nietzsche afirma:

---

[313] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 159. p. 113.
[314] *Ibid*., § 150. p. 109.
[315] *Ibid*., § 151. p. 109.
[316] *Ibid*., § 164. p. 117.
[317] *Ibid*., § 155. p. 111.

> Em si, música alguma é profunda ou significativa, ela não fala da "vontade" ou "da coisa em si"; isso o intelecto só pôde imaginar numa época que havia conquistado toda a esfera da vida interior para o simbolismo musical.[318]

Wagner e sua música não possuem mais um *status* privilegiado, nem mesmo são citados no texto; tudo que é percebido é uma exaltação das ciências. E, para Nietzsche, futuramente mesmo um grande artista e escritor como Dante, por exemplo, será lembrando como uma interessante lenda de um homem que impulsionava aos outros para "glorificar os erros filosóficos e religiosos".[319] Terá ficado mais claro nesse futuro que a arte cumpriu seu papel, pois existirá a convicção de que um homem, antes de se ter tornado científico, deve ter estagiado nas quimeras artísticas. E exatamente a busca da razão é um dos elementos característicos do chamado espírito livre, pois Nietzsche o apresenta nos seguintes termos: "Ele exige razão; os outros, fé".[320] Ou seja, entre a criação da metafísica do artista e a dos espíritos livres, o pensamento nietzschiano mantém muitos pontos iniciais ao mesmo tempo em que exclui alguns.

Nota-se que as expressões artísticas cumprem variadas funções em uma imensa gama de situações psicológicas, sociais, filosóficas. Não obstante essa função ser avaliada enquanto mais ou menos nociva – em certos casos até mesmo sendo muito benéfica –, não se outorga às artes superioridade diante do pensamento cientifico. Ou seja, o homem, segundo Nietzsche, tem necessidade das ilusões da arte, muitas vezes, enquanto exigência até mesmo vital e qualitativa, pois "Antes de tudo, durante milênios ela nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: 'seja como for, é boa a vida'".[321]

No último aforismo do capitulo quatro, Nietzsche chega a prenunciar um crepúsculo para as artes, um futuro em que os homens, tomados pelo espírito científico – modificados em espíritos livres –, adentrarão o estágio da razão. Nesse tempo "a humanidade logo se relacionará com a arte como uma lembrança comovente das alegrias da juventude".[322] Com isso, é explicita uma visão de progresso em Nietzsche que entende como plausível que a humanidade irá – galgando os degraus do saber

---

[318] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano.* § 215. p. 132.
[319] *Ibid.*, § 220. p. 136.
[320] *Ibid.*, § 225. p. 144.
[321] *Ibid.*, § 222. p. 140.
[322] *Ibid.*, § 223. p. 141.

cientifico – atingir uma vida atuante em cientificidade.[323] Diante desses arrazoados, pode-ser- ia pensar que as expressões artísticas são postas em uma instância muita baixa na esfera filosófico-social. Entretanto, em Nietzsche, isso não ocorre, pois inexoravelmente há um lugar importante na mente do homem para as artes e suas ilusões, pois uma cultura mais apropriada

> Deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência da saúde. Num domínio a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas para aquecer e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as conseqüências malignas e perigosas de um superaquecimento.[324]

Nesse sentido, razão e arte lado a lado devem compor um todo cultural humano superior mantendo a beleza das ilusões da vida, enquanto necessidade e prazer. O povo inculto – não cientifico – pode, por exemplo, se deleitar com os mitos e com o prazer enganador de suas falsas concepções. Não obstante, nesse equilíbrio, a arte, no limite, não teria supremacia, pois nas escolas a missão mais fundamental para o homem seria apreender o adágio: "Razão e Ciência, suprema força do homem",[325] e daí se nota que a formação escolar deve propiciar majoritariamente o nascimento dos espíritos livres.

Empreender tal formação cientificista é uma tarefa fácil? De fato, para Nietzsche, existe uma necessidade humana de metafísica que torna difícil um livramento e, somando-se a tal condição, algumas artes verdadeiramente empreendem efeitos imagisticamente excitantes e supostamente miraculosos, de modo que, por exemplo, ouvindo uma música de Beethoven, um homem pode se sentir "pairando acima da Terra numa cúpula de estrelas, tendo o sonho da *imortalidade* no coração".[326] Esses momentos, para Nietzsche, são testes para a capacidade humana tomar novamente as rédeas de sua melhor razão.

Partindo dessa ideia, através de um olhar inquiridor é possível distinguir inclusive as culturas que ensinam o amor pela verdade e não pela poesia ou pintura.

---

[323] Em face de da interpretação do texto se observa que, com razão, S. Marton afirmou: "No segundo [momento de sua produção] o do positivismo cético que, ele se abre à influência das idéias de Augusto Comte."Cf. nota 40.
[324] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano.* § 251. p. 158.
[325] *Ibid.*, § p. 265. 167.
[326] *Ibid.*, § 153. p. 110.

Trata-se, então, não de acorrentar as artes, que têm seu papel importante, mas de fornecer mais relevância para as ciências, permitindo que a arte seja livre, desde que de forma equilibrada.

Em suma, para Nietzsche, a união entre arte e ciência seria "um edifício da cultura tão grande que estes dois poderes, ainda que em extremos opostos possam nele habitar".[327] Assim, o espírito livre tem uma mente suficiente larga para acalentar e apaziguar dentro de si os conflitos inerentes a essas duas visões de mundo tão distintas e conflitantes. Com isso, se a arte é importante para aliviar as dores do mundo e para a sobrevivência da espécie, as ciências devem, enquanto conhecimento racional, engendrar o limite de sua atuação, sendo o contraponto privilegiado que fomenta uma cultura que deseja ser superior.

5.3 Niilismo e solidão

A afirmação "convicções são inimigos da verdade mais perigosos que as mentiras"[328] abre o último capítulo de *Humano, demasiado humano*, e essa curta sentença figura coerente em face dos pensamentos até aqui analisados. Se niilismo pode ser entendido enquanto ausências concernentes às razões de viver, impossibilidade de responder às perguntas últimas acerca das origens, dos fins e da destinação do homem, o que, em *Humano, demasiado humano*, para Nietzsche, significa ter uma forte convicção? Ter profunda fé em algo não significa que essa crença esteja liberta das ilusões ótico-morais do mundo e perceba que os valores se ressignificam através da história, mas apenas que essa concepção possui autoconhecimento psicológico forte. Para almejar uma liberação desse erro, como observado, faz-se necessário um arguto olhar psicológico enquanto noção filosófico-histórica tradutora de uma metodologia libertadora desses arraigados equívocos.

Nessa obra, o filósofo declara que ter uma convicção extrema é "a crença de estar em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta [...] e, igualmente, que tenham sido encontrados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos".[329] Se, em *O nascimento*

---

[327] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano.* § 276. p. 173.
[328] *Ibid.*, § 483. p. 239.
[329] *Ibid.*, § 630. p.266.

da tragédia, o homem socrático entendeu que procurar verdades absolutas era a atividade mais importante, nesse texto existe a denúncia de outro equivoco correlato: os homens podem ter se convencido de que encontraram o método perfeito que leva a tais verdades ontológicas. Como se observará, Nietzsche exaltará fortemente a busca por conclusões cientificas, mas manterá a noção de que tais conclusões não podem ser fortes verdades fundadoras.

Com efeito, mesmo exaltando as ciências, ele afirma que um homem, acreditando em verdades plenas, não pode ser verdadeiramente cientifico e se encontra ainda em uma prematura fase intelectual. Nietzsche argumenta que existiram milhares de pessoas ao longo das eras que se sacrificaram – até mortalmente – baseadas na crença de possuir uma verdade absoluta digna desse empreendimento, e "nisso estavam todos errados: provavelmente nenhum homem se sacrificou jamais pela verdade; ao menos a expressão dogmática de sua crença terá sido não científica ou semicientífica".[330] Não há, pois, verdades últimas, ou mesmo método seguro que futuramente possa levar a algo nesse sentido. As fortes convicções, no limite, são quimeras e não ultrapassam o niilismo da existência. Novamente se pode enfatizar que tal concepção é uma noção teórica cara a muitos filósofos da ciência de nossa suposta época pós-moderna, como Paul Feyerabend e Thomas Khun.[331] É nesse sentido que, atualmente, a ciência, mesmo com todo seu reconhecido rigor, está assentada em uma base teoricamente mais modesta e se pode perceber ainda a parcela de contribuição do pensamento nietzschiano para essa situação.

Para Nietzsche, a história da humanidade seria mais pacifica se todos os homens observassem suas beligerantes convicções fundamentalistas a partir de estudos mais profundos sobre as origens e valores reais de suas ideologias baseadas no que julgam serem verdades absolutas. De fato, um homem que se comporte ainda em busca de verdade totais é um inimigo da verdade tomado de cegas paixões e, mesmo tendo bons motivos, atua contra a própria verdade. Com isso existe a denúncia de que os credos nas verdades plenas são milenares, e Nietzsche, argumentando sobre quão difícil é o livramento desta condição, relembra que isso significa um resquício de culturas atrasadas; não obstante, tais concepções brevemente devem se modificar com o "fim da

[330] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 630. p. 266.
[331] Cf. nota 175.

idade da inocência teórica".[332] E como um remédio contra as crenças que se pretendem irrefutáveis "cada um, atualmente deveria chegar a conhecer no mínimo uma ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspecção".[333] Acrescenta ainda que o forte – enquanto liberto dos equívocos – deve ser indulgente para com os que permanecem no erro.

Com isso, a ciência é uma cura para a ignorância do mundo e, ao mesmo tempo, para seus próprios exageros teóricos. Permeando essa dupla condição, Nietzsche cria os "espíritos livres" enquanto seres capazes de empreender as forças científico-teóricas necessárias para engendrar tais mudanças. Nesse sentido, o espírito livre é verdadeiramente liberto, pois ele não terá certezas totais, mas "apenas certezas e probabilidades medidas com exatidão",[334] e tal estado Nietzsche chamou de idade da razão, o tempo dos espíritos livres. De fato, no último aforismo do livro, uma vez mais se questiona sobre as características que possui um homem que alcançou essa idade de liberdade:

> Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem.[335]

Não é dito explicitamente, mas novamente figura nas entrelinhas algo do pensamento de Nietzsche expresso no começo da obra: ter alegria na mudança, na passagem. Pois quem tem olhos abertos vê que tudo está devindo e não podemos, consequentemente, nos apegar a pontos pretensamente extáticos e seguros, mas, com alegria, sorrir com as mudanças. Desse modo, uma nova tábua de valores, para Nietzsche, deve ser expressa na afirmação, na alegria e não em um ressentimento ou desespero em face do eterno devir. É indubitável, igualmente, reconhecer a tragicidade desse modelo alternativo – não imanente – às categorias modernas de pensar. Observando face a face as consequências práticas dessas ideias, Nietzsche novamente

---

[332] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 630. p. 266.
[333] *Ibid*., § 635. p. 269.
[334] *Ibid*., § 637. p. 271.
[335] *Ibid*., § 638. p. 271.

está disposto a enfrentar o que entendia serem as amplas possibilidades negativas dessa nova compreensão sobre a existência e o conhecimento:

> Sem dúvida conhecerá noites ruins, em que estará cansado e encontrará fechado o portão da cidade que deveria lhe oferecer repouso; além disso, talvez o deserto, como no Oriente, chegue até o portão, animais de rapina uivem ao longe e também perto, um vento forte se levante, bandidos lhe roubem os animais de carga. Sentirá então cair a noite terrível, como um segundo deserto sobre o deserto, e o seu coração se cansará de andar. Quando surge então para ele o sol matinal, ardente como uma divindade da ira, quando para ele se abrir a cidade, verá talvez, nos rostos que nela vivem, ainda mais deserto, sujeira ilusão, insegurança do que no outro lado do portão – e o dia será pior que a noite.[336]

Nota-se que pode ser desoladora e terrivelmente solitária a vivência prática de um quadro teórico que não possui verdades filosóficas últimas que se prestem para algum tipo de consolo ou finalidade. Nietzsche descreve, pois, uma terrível condição niilista onde as ausências de fundamentos últimos, nos âmbitos gerais e fundamentais da vida humana, são algo consumado. Não obstante, para Nietzsche, após as tristezas

> Virão como recompensa, as venturosas manhãs de outras paragens e outros dias, quando já no alvorecer verá, na neblina dos montes, os bandos de musas passarem dançando ao seu lado, quando mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos. Nascidos dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: – eles buscam a filosofia da manhã .[337]

Com essas palavras de alento e afirmação positiva de um novo amanhã, a obra é finalizada, pois é possível viver bem e afirmativamente mesmo reduzindo todas as atividades humanas a temas inexoravelmente terrenos. O fim engendra uma busca de novos valores, pois a obra nietzschiana, através de suas criticas radicais às teleologias e aos racionalismos exageradamente otimistas, já vislumbra horizontes verdadeiramente

---

[336] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. § 638. p. 272.
[337] *Ibid*., § 683. p. 272.

novos e positivos mesmo diante do niilismo. Nesse momento, já existe a possibilidade de comparação entre os três textos, mas antes, é possível vislumbrar – dentro dos limites de um trabalho deste tipo – certas questões subsidiárias: Nietzsche seria um pós-moderno? Como suas idéias influenciaram alguns importantes filósofos atuais?

5.4 Nietzsche é pós-moderno?

A pergunta que abre esta seção é feita igualmente por Dave Robinson: "Então Nietzsche é um pós-moderno? Provável. Ele tem sido percebido – e unido a eles – como o antecedente de quase todos os movimentos filosóficos desse século, então porque não?".[338] Adjunto a esse ponto, John Moore explica sucintamente: "As visões sobre o pós-modernismo são sustentadas com base na ideia de que destruir convincentemente (e totalmente) o conceito de verdade promove liberação".[339] Tendo em mente essas duas considerações – e antes de explicitar nossas próprias ideias –, retomamos brevemente alguns elementos conclusivos dos três livros recortados.

Na primeira obra, observa-se um tipo de niilismo oriundo de dois fatores: primeiro, da racionalidade socrática enquanto uma dialética teórica doente e, segundo, de uma visão pessimista sobre a vida – a sabedoria de Sileno. A metafísica de artista, para além desses limites epistemológicos do homem teórico-socrático e da sabedoria de Sileno, implica um novo modelo de conhecimento musicalmente justificado e esteticamente belo: um conhecimento trágico para a existência. Com isso, contorna o niilismo apenas pessimista e assume uma condição teórica dissonante que, nas palavras de Nietzsche, seria um pessimismo para além do bem e do mal, uma contradoutrina artística dionisíaca.

Na *Segunda consideração extemporânea*, através da crítica aos excessos de historicismo de sua época, emerge o argumento de que não há nenhuma finalidade filosófico-histórica oculta ou explicita a ser desvelada e, nem mesmo, um porto de chegada para a humanidade. Tomando o termo niilismo como um desencanto correlato à crítica das antigas categorias da racionalidade moderna através de um duplo aspecto, o

---

[338] Cf. o original: "So is Nietzsche a postmodernist? Perhaps. He's been press-ganged as the antecedent for nearly every other philosophical movement of this century, so why not?" ROBINSON, Dave. *Nietzsche and Postmodernism*. p. 54.

[339] Cf. o original: "Postmodernist views are supported by the idea that by altogether destroying the concept of truth one promotes liberation". MOORE. John. *Nietzsche and the Postmodernists*. p. 5.

fim das teleologias e o surgimento de modelos de conhecimento alternativos a essas categorias de saber, aqui sobressai a crítica adstrita ao primeiro aspecto: o desencanto com as noções de progresso e de *telos* racionalista. No enfrentamento dessa situaçã, emerge uma história crítico-artística capaz de imprimir positividade e cura para suas enfermidades; o homem, portanto, deve ser ativo, artístico e criador.

A despeito de não existir mais espaço para nenhuma metafísica do artista, em *Humano, demasiado humano*, temos situações teóricas análogas aos textos anteriores. Pode-se aferir que, nesse texto, Nietzsche trabalha com análise do conhecimento sob o prisma das possibilidades e das normatividades que compõem as pretensões de validade e de inteligibilidade última das categorias de razão moderna. A lógica e o método filosófico, por exemplo, são bastante debatidos e dessas considerações surgem questões acerca das verdades últimas. Já no concernente à metafísica, vimos a interdição de quaisquer pretensões de divisão de mundo, pois a concretude da vida é exaltada como referencial teórico último. E, em face dos objetivos propostos neste trabalho, temos duas sentenças fundamentais: não existem coisas iguais e, mesmo, não existe coisa alguma.

Diante desse ceticismo nietzschiano, ele seria um pós-moderno? Afirmar ou negar fortemente Nietzsche como um pós-moderno significaria que há uma certeza sobre o que seria pós-modernidade e, como observado, não existe tal coisa. Não obstante, tomando-se o niilismo como referência privilegiada para um estudo sobre a pós-modernidade, é possível vislumbrar algumas conclusões.

No eterno devir do mundo está um dos limites nietzschianos que não permitem quaisquer pretensões de se obter um objeto em uma grandeza fixa, unidade ou essência em si. Nesse sentido, como explicou Gregory Smith, "em face de uma perene e abusiva uniformização Nietzsche tentou radicalizar repensando a base para o ressurgimento do significado da diversidade e diferença".[340] Com efeito, em meio à uniformidade ou aos exageros racionalistas pelos quais Nietzsche observava seu tempo decair, radicalmente ele engendrou uma nova tábua de valores na qual supunha que a diferença, a diversidade, a ausência de verdade últimas e de unidades eram pontos intransponíveis,

[340] Cf. o original: "in the face of ever-encroaching uniformity, Nietzsche tried to radically rethink the basis for the reemergence of significant diversity and difference". SMITH, Gregory. *Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity*. p. 168.

não importando que tipo de perigos tais *verdades* significassem para o povo inculto ou para ele mesmo.

Detendo-se nas origens dos conceitos – e não apenas tomando-os como dados consumados –, Nietzsche entende que o verdadeiro filósofo tem em mente que as ilusões da vida são necessárias à vida e que a existência inexoravelmente é pluralista e não possibilita verdades em si mesmas. Parece indubitável que esta é uma característica bem pós-moderna. Jair Ferreira do Santos chega, a seu modo, a conclusões bastante próximas:

> Nietzsche entrou em moda nos anos 70 e continua no *hit parade*. Pós-moderno já no fim do século XIX, ele foi fundo com o dedo na ferida atual: o niilismo, a desvalorização dos valores supremos. O desencanto com a vida. [...] Três conceitos e valores ocidentais vão ser desmascarados por sua critica desconstrutiva: Fim, Unidade, Verdade. Para Nietzsche a própria criação dos valores supremos significou niilismo, decadência, pois trocou-se a vida carnal, instintiva, concreta, por modelos inatingíveis[341]

Entretanto, como argumentado na *Segunda consideração extemporânea*, tal homem não pode ser como Crátilo, o famoso discípulo de Heráclito, que, resignadamente, se limita a mexer apenas um dedo diante da absoluta ausência de critérios racionais últimos para quaisquer atitudes mais ativas. De fato, nas três obras estudadas, Nietzsche adentra profundamente os limites epistemológicos da modernidade e, lidando positivamente com as consequências teóricas suscitadas, elabora outro tipo de conhecimento não imanente aos modelos vigentes. E isso é o que o torna um legitimo precursor de nosso tempo. Desse modo, em Nietzsche se observa frequentemente uma afirmação do desencanto fomentando uma crise de conceitos fundamentais ao pensamento de sua época, tais como verdade, razão, progresso, teleologia e fundamentos últimos, e, apesar desse niilismo, há sempre algo positivo, artístico, nunca passivo.

G. Vattimo, por exemplo, igualmente munido do pensamento de Nietzsche, e em face de uma problemática muito próxima a nossa, sugere um modelo alternativo de conhecimento, para além da modernidade, ao explicar:

[341] SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. p. 75-75.

> É nesse mundo que a ontologia se torna efetivamente hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, ou melhor, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. Nessa situação, deve-se falar, na minha opinião, de uma "ontologia fraca" como única possibilidade de sair da metafísica – pelo caminho-convalescença-distorção que não tem mais nada do ultrapassamento crítico característico da modernidade. Pode ser que nisso resida, para o pensamento pós-moderno, a chance de um novo, francamente novo, começo.[342]

Portanto, na súmula desses pontos, em nossa suposta condição pós-moderna, é possível reafirmar que enfrentar o niilismo significa reconhecer limites para o conhecimento que deseja verdades absolutas. E não foi exatamente essa a ideia que Nietzsche tanto defendeu, sob vários pontos de vista? Com isso, no que diz respeito aos livros recortados, existem elementos para concordar com as leituras de Vattimo, Heidegger e Habermas, conforme as quais a filosofia de Nietzsche abraça realmente algo não intrínseco ao antigo sonho de ampla razão ontológica, de progresso histórico e emancipação da dor em termos socráticos.

Para Nietzsche, as antigas pretensões modernas de verdade absoluta devem ser substituídas por uma consciência dos limites do conhecimento, mesmo no âmbito das ciências duras, reconhecidas por ele como mais rigorosas em *Humano, demasiado, humano*. Com efeito, todas essas questões e inferências parecem trazer em seu cerne um ultrapassamento para algo além da modernidade, quando esta – aqui pensando com Vattimo – já não teria mais nada a nos ensinar. Nesse sentido, em correlação com as ideias de Vattimo, é possível sustentar que Nietzsche empreendeu uma filosofia alternativa que, se bem compreendida, permite trabalhar novas categorias de razão que engendram, por exemplo, a diferença, o estético, o devir, o inaudito. Nesses meandros, F. S. Cruz resumiu como Nietzsche influenciou alguns importantes filósofos contemporâneos:

> Baudrillard recupera as categorias de *Além do Bem e do Mal* para analisar o niilismo contemporâneo. Já Foucault irá buscar na genealogia nietzscheana instrumentos para o resgate de saberes marginalizados e irá denunciar as formas institucionalizadas de controle da sociedade. Lyotard trabalhará também com a questão das formas de conhecimento e com a pluralidade dos jogos lingüísticos, baseado em um modelo de sujeito descentrado. Por fim, Maffesoli trabalhará com o conceito de dionisíaco tentando demonstrar que o

[342] VATTIMO**,** Gianni. *O Fim da Modernidade* p. 190.

> pêndulo da história que, na modernidade era prometéico, inicia um movimento rumo a Dionísio na pós-modernidade.[343]

De fato, muitos outros poderiam se unir à supracitada lista, e, talvez, tomando as palavras de Vattimo, sejam filosofias concernentes – de forma mais ou menos próxima – a ontologias fracas.

Deve-se entender que, se, por um lado, há o niilismo enquanto ausência de fundamentos últimos, esse mesmo niilismo, por outro lado, nunca é passivo ou resignado, pois é enfrentado com uma inteligibilidade trágico-artística – nos dois primeiros textos – ou com as ciências complementando essas mesmas artes em *Humano, demasiado humano*. Nesse sentido, Nietzsche batalhou fortemente contra algumas das mais importantes concepções filosóficas de seu tempo, que hoje realmente parecem superadas e, sobretudo, apresentou modelos filosóficos alternativos positivos e criativos. Isto posto, apresentamos a seguir nossas últimas considerações.

---

[343] CRUZ, Flávio. *A Política em Nietzsche e a Teoria Política Contemporânea*. p. 84.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

> [...] eu próprio ainda não estou no tempo, alguns nascem póstumos. (Nietzsche, *Ecce Homo*)

Não há consenso quanto a se estamos em uma pós-modernidade, como também não há acordo sobre como lidar com o tema em termos filosóficos. E se o filósofo parece ser o mais capacitado para enfrentar os grandes temas conceituais de nossa época, nossa posição é que não podemos julgar ainda os efeitos desse debate, pois o processo continua ocorrendo. Não obstante, partindo da inflexão existente entre pós-modernidade filosófica, niilismo e Nietzsche, percebemos, focando aspectos subsidiários do trabalho, a possibilidade de sustentar esse pensador como um grande precursor de nosso tempo, assim como apontar que vivenciamos um niilismo concernente às críticas dirigidas às antigas categorias da racionalidade moderna. Igualmente, observamos que esse niilismo pode significar dois aspectos fundamentais: a destituição das ideias teleológicas e o surgimento de novos modelos de conhecimento, não baseado nas antigas categorias de racionalidade.

Talvez seja possível sustentar que atravessamos um momento de confluência de dois importantes períodos filosóficos: um com a produção nietzschiana e outro situado em meados do século XX – um período das guerras mundiais, do Holocausto, das bombas atômicas e da crise do capitalismo. Tal encontro parece ter implicado o fim do otimismo filosófico Iluminista, pois o debate atual se manifesta em torno de um ceticismo maior ou menor acerca de nossas capacidades de progredir e responder às perguntas últimas sobre a vida. Nesse sentido, parece ter sido deixada de lado, igualmente, a ideia de um *telos* racionalista; o que interdita as formas modernas/iluministas de compreensão da Filosofia da História.

Com isso, mesmo que presentemente exista uma irredutível pluralidade de possibilidades de se fazer Filosofia, cercadas por amplas teorias de verdade, legitimamente, nosso tempo pode ser denominado como uma época, sob muitos aspectos, mais liberta do jugo de teleologias e das fortes ontologias modernas. Trata-se de um fato que, inclusive, permeia as bases epistemológicas das ciências duras. Em síntese, se outrora acreditávamos de forma mais otimista que decifraríamos o mundo, do alfa ao ômega, hoje, ao contrário, nossos pensadores ditos pós-modernos compõem um

todo mais ou menos cético. Partindo dessas considerações, parece indubitável que essa crise de racionalidade possa ser compreendida enquanto um grande niilismo conceitual – um ponto singularmente abrangente em meio a um presente pluralista e heterogêneo.

Esses supracitados aspectos compuseram a linha teórica geral do trabalho, permitindo ainda especificidades interessantes, pois, quando se objetivou desvelar marcos de divisão teórica para o início dessa suposta condição pós-moderna, foi possível concluir legitimamente que se pode imputar a Nietzsche esse feito. E se o pensamento nietzschiano, no mínimo, figura como responsável por grande parte de uma instigante e atual crise de paradigmas, o que sua produção teria a dizer sobre isso? Em suma, questionamos como aspecto central: o que o tão atualmente celebrado precursor de nosso tempo pode nos dizer sobre o niilismo através de sua obra? Observando tal questão, mostrou-se pertinente tomar algumas obras do inicio da produção nietzschiana focando a problemática em torno do conceito de niilismo. Após a análise, vieram à tona amplos motivos para nos unirmos à fileira de filósofos que julgam as ideias nietzscheanas como pertencentes às mais fundamentais bases teóricas precedentes e, por assim dizer, influentes de nosso tempo.

Mas a palavra niilismo não surgiu diretamente na primeira fase de Nietzsche, com exceção de um breve olhar retrospectivo sobre *O nascimento da tragédia*: um elucidativo prólogo. Nesse sentido, como podemos focar um problema filosófico não explicito? Essa dificuldade metodológica foi superada seguindo as considerações autobiográficas de Nietzsche em *Ecce homo* e em seus prólogos tardios. Partindo desses meandros, Nietzsche, já em seus textos iniciais, legou um profícuo campo de trabalho sobre o niilismo ao lidar, sobretudo, com filosofia da história e com aspectos que orbitam em torno de temas como verdade, estética, metafísica, e racionalidade. Ao cabo, não apenas Nietzsche se consolidou enquanto pensador fundamental para nossos dias, mas, ainda mais importante, firmou-se como um filósofo configurador de um pertinente campo teórico de mão dupla, pois, se estamos num tempo marcado por ausências de razões últimas e finalidades racionalistas para a vida, Nietzsche – além de ser uma base fundamental para tal desencanto – enfrentou ele mesmo essas ausências. E, respondendo a pergunta central deste trabalho, Nietzsche criou um modelo de pensar para além das categorias de razão de seu tempo, e tal modelo implica em uma postura positiva em face da vida, mesmo diante de suas inevitáveis dores.

O conhecimento trágico do seu primeiro livro é apresentado como uma nova visão positiva que possibilita a vivência natural e agônica de um sujeito. Não se trata de curar ou evitar completamente a dor, mas de aceitá-la; e de positivamente assumir a existência com todos os seus destinos bons ou ruins. A possibilidade do retorno das hostes dionisíacas e de suas vivências mitológicas e plásticas figura enquanto uma metafísica de artista que apreende em seu cerne as dores e as ilusões, possuindo com isso a beleza assimétrica de um acorde dissonante. Partindo dessa perspectiva, em *O Nascimento da Tragédia*, nota-se como fundamental que o pessimismo dali oriundo seria um princípio teórico com duas formas: por um lado, antiniilista enquanto atitude positiva em face da vida; por outro, um princípio que aceite o niilismo enquanto consequência da ciência socrática – ilusão e falta de fundamentos conceituais últimos. Esse novo pessimismo além do bem e do mal foi chamado dionisíaco, uma contradoutrina para a filosofia socrática doente do desejo de verdade total, que se julgava capaz de curar as chagas e as desilusões da existência.

Sócrates, identificado já na primeira publicação como um magno diferenciador teórico para a Filosofia, é emblema de um grande esforço nietzschiano de pensar sobre as categorias da razão. Esse pensador grego, para Nietzsche – mesmo após mais de dois mil anos –, continuaria influenciando as mentes modernas, e os filósofos de seu tempo precisavam se libertar dessa submissão. A metafísica socrática, identificada por Nietzsche como elemento consolador, é um erro, pois o consolo e as respostas devem vir do lado de cá da vida e não de um mundo suprasensível reduzido à ideia de contornar a inevitável tragicidade existencial. Com isso, lançando-se na procura dos fundamentos últimos das filosofias de seu período e de sua própria filosofia, Nietzsche decidiu subverter as bases a remendar ainda uma vez os grandes sistemas já existentes. E de forma instigante e profunda tratou largamente sobre o niilismo criando de fato, um platonismo invertido.

Nietzsche, oferecendo um tratamento interdisciplinar para a questão da tragédia grega, engendrou um problema epistemológico, pois não apenas o "o que é possível saber?", mas o "como é possível saber?" emergiram nesse texto. Dessa forma, não é possível ao homem saber tudo, e até mesmo as questões ontológicas são sintomas de um desejo pouco saudável que inexoravelmente leva ao nada. Assim, já nessa obra de estreia existem elementos essenciais para um estudo correlato ao niilismo de nosso

suposto *fin de siècle* filosófico. Nesses termos, não apenas se denunciou a doença do desejo de verdade, mas se toma outro caminho: o musical, o plástico, o inaudito, os instintos, a arte, a vida vivificada pela edificação do momento presente. Nota-se que, mesmo diante da sabedoria de Sileno, é plausível a vida ser justificada pelo espírito da música. No embate entre conhecimento cientifico e conhecimento artístico a vida foi justificada e embelezada pelo estético e não pelos exageros racionalistas. Com efeito, trata-se de um conhecimento alternativo e de um possível renascimento trágico tão belo quanto as sonoridades dissonantes.

Na *Segunda Consideração Extemporânea*, Nietzsche fala dos excessos da produção histórica como moléstia, como sinais de decadência, e tais sintomas, concebidos como racionais e significativos de progresso evolucionário, configuram um grande desencanto para com o mundo. Para Nietzsche, existe um tipo de ruminação histórica excessiva, no qual homens e culturas inteiras se degeneram esquecendo o tempo presente. Desses meandros surge a ideia de que não há qualquer tipo de finalidade filosófico-histórica e, de forma semelhante aos argumentos do primeiro livro, existe um conhecimento supostamente mais racional em confronto com um tipo de conhecimento trágico. Nesse aspecto, Nietzsche denuncia os homens da história monumental como os que, glorificando excessivamente o pretérito, deixam de construir um presente, ou os da história antiquária, que recaem no mesmo equívoco quando se limitam a ser meros colecionadores, não importando o âmbito dessa ocorrência. Com efeito, essas críticas às histórias antiquária e monumental não objetivaram apenas destituí-las, mas apresentar algo positivo: uma história crítico-artística. Logo, a noção de arte encontra ainda uma vez grande força mesmo que não exista explicitamente a metafísica do artista, já que a oposição entre Sócrates e Dioniso figura uma forma bem próxima ao confronto: história doente *versus* história como arte.

Nietzsche, mostrando-se crédulo acerca do eterno movimento da vida, da fluidez dos conceitos e um cético acerca de quaisquer ideias de finalidade redentora filosófico-histórica, toca, de forma fundamental, no cerne das questões caras a nosso tempo. A despeito disso, na *Segunda consideração extemporânea*, os homens teriam que vivenciar um equilíbrio com sua época e com sua história, situando uma nova atuação histórico-crítica entre o real devir do mundo e o pretérito. Laborar no limiar entre o devir e o pretérito significa estar livre de quaisquer contradições entre um interior e um

exterior – um sinal de decadência. Somente desse modo se pode vivificar a vida do agora. A juventude, nesse texto, exerce o papel de efetivar essa história voltada para as necessidades da vida, denominada “uma doutrina da saúde da vida”.

Já o titulo da terceira obra, *Humano, demasiado humano*, se mostrou muito pertinente, pois Nietzsche debate largamente sobre nosso esquecimento básico de que, no limite, tudo é humano demais; portanto, segundo Nietzsche, nada pode pretender assumir uma condição sobrenatural, metafísica, consoladora, extática e absolutamente real em sua essência final. Nietzsche não aceita nenhum conceito dado a priori, e nos remete para uma filosofar histórico que entenda que nos mesmo criamos nossas ideias fundamentais e, depois erigimos monumentos filosóficos para tais ídolos esquecendo sua origem antropomórfica. No limite, o que tomamos como alvo a ser mirado na construção de grandes sistemas idealistas, são simples palavras em eterno movimento, pois todas as nossas concepções como, p. ex., a de beleza, verdade ou justiça, um dia foram criadas servindo uma perspectiva natural e humana. Portanto, não são oriundas de nenhum tipo de mundo supra-sensível.

Igualmente, nesses escritos, encontramos uma exaltação das ciências enquanto método e rigor. E Nietzsche, tratando da arte e de sua união com essas ciências, explicita que ambas teriam de dividir um campo da cultura grande o suficiente para que esses dois poderes – ainda que em extremos opostos – pudessem harmoniosamente habitar.

Nietzsche, tocando de forma muito lúcida no niilismo – e tomando-o como um perigo que pode até mesmo atingi-lo – vislumbra claramente que as ausências de fundamentos plenos, de finalidades e de permanências reais das coisas podem levar ao desespero e, no limite, para uma grande tragédia negativa, uma terrível passividade, mesmo a morte. Partindo dessa aflição, Nietzsche não trabalha uma metafísica de artista como em *O Nascimento da Tragédia*, ou uma História crítico-artística, mas a aceitação positiva do desencanto, da ilusão, do inaudito e da impossibilidade de ontologias é assumida. E, se não há uma metafísica de artista, Nietzsche constrói os espíritos livres enquanto seres capazes de vivenciar esses acontecimentos.

Não obstante, em nossos limites, Nietzsche já foi uma interessante via de mão dupla, pois debater o niilismo em nossa atualidade significou descobrir o niilismo enquanto aspecto fundamental de sua própria obra. E uma chave do pensamento do

autor foi a observação da sutil duplicidade do jogo filosófico nietzschiano no trato com o niilismo: criticando veementemente as categorias da racionalidade, Nietzsche se apresenta como pessimista, mesmo como um destruidor de ídolos. No entanto, se esse pessimismo significa incorporar, no limite, a negação da natureza, da vida, e a criação de metafísicas consoladoras, tal pessimismo se torna motivo para um fortalecimento, para uma santa afirmação, para uma transfiguração positiva. Imbricando estes três textos percebe-se, pois, em Nietzsche uma sutil duplicidade no trato com o niilismo, já que, no concernente às categorias de racionalidade de seu tempo, ele se torna um demolidor de ídolos filosóficos, realmente um cético. No entanto, se tal niilismo significa a negação da natureza, da vida e implica em metafísicas consoladoras, tal ponto é motivo para um alegre fortalecimento, para uma santa afirmação, para novas tábuas de valor positivas, jamais resignadas ou ressentidas. Somente munidos dessa compreensão faria sentido Nietzsche se entender enquanto niilista – fato que ele assumiria depois – mantendo sua coerência filosófica. Em outras palavras, Nietzsche talvez não aceitasse uma ausência de fundamentos últimos, uma ontologia fraca, se fosse apenas passiva, se negasse a vida. Com efeito, parece possível ainda defender duas reflexões: não é possível diminuir os grandes traços de ineditismo e extemporaneidade em Nietzsche e, igualmente, não o situar como fruto de sua época. E, se Nietzsche denunciou Sócrates como um fundamental ponto de transformação teórica para a história da Filosofia, é notável que as ideias nietzschianas possam, legitimamente, ser observadas como responsáveis por outra grande re-significação engendrada em um possível *fin de siècle* moderno.

Em *suma sumaris*, respondemos a questão central deste trabalho, explicitando a afirmação positiva da vida e da natureza, enquanto pontos de referência que desvelamos nas três obras estudadas. O sim nietzschiano implica desvelar as origens dos nascimentos dos conceitos e, a despeito desse conhecimento trágico, mais amplo e perigoso, devemos sorrir e dançar com Dioniso. E, aceitando nossa dor, vivificar uma existência que, mesmo sem finalidades últimas, deve ser afirmada. E afirmar, para Nietzsche, significa construir algo grandioso no agora do presente, transformando em arte e gozo – e não em resignacionismo – a dura consciência da realidade de uma vida demasiada humana e eternamente em movimento. Partindo dessas concepções, Nietzsche, inegavelmente produziu em pleno diálogo com a Filosofia e com todas as

concepções sociais de seu tempo, e, não obstante, obteve o direito, sob muitos aspectos, de ser chamado de nosso contemporâneo, ganhando a possibilidade de não estar apenas situado como história da Filosofia, mas como um pensador pertencente a nossa pós-modernidade, um filósofo legitimamente nascido póstumo, mas que jamais seria resignadamente passivo em face do niilismo.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

ALMEIDA, C. S.; OLIVEIRA, M. A.; IMAGUIRE, G. (Org.). **Metafísica contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2007.

ARALDI, C. L. **Niilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: UNIJUI, 2004.

_____. **Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 5. [data?]

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BERTRAND, S. **A Razão no século XX**. Tradução de Mario Pontes. Brasília: UNB, 1998.

BOWRA, C. M. **Grécia Clássica**. Tradução de Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro: José Olímpio, [data?].

BURNET, J. **O despertar da filosofia grega**. Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

BURNETT, H. **Humano, demasiado humano, livro 1 NICE, primavera de 1886**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 8, 2000.

CARDOSO, C. F.; VAINFAS R. (Org.). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CHEVITARESE, L. **As ‘razões’ na Pós-modernidade**. Análogos. Rio de Janeiro: Booklink, 2001.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

DUROZOI, G.; ROUSSEL, A. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1996.

EVANGELISTA, J. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

FEATHERSTONE, M. **Moderno e pós-moderno**.Disponível em: <http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/mike.html#modernismo>. Acesso em: 06 nov. 07.

FERRY, L. **A pós-modernidade: o caso Nietzsche**. Aprender a viver. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

GANE, L. **Apresentando Nietzsche**. Tradução de José Gabriel. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

GIACÓIA, O. *Fim da metafísica e os pós-modernos*. In: ALMEIDA, C. S.; OLIVEIRA, M. A.; IMAGUIRE, G. (Org.). **Metafísica contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2007.

GOLDSCHMIDT, V. **A religião em Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GÜNTER, A. *Verdade e interpretação*. Tradução de Clademir Luís Araldi. In: MARTON, S. (Org.) **Nietzsche na Alemanha**. São Paulo: Discurso, 2005.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.

HEGEL, G. W. F. **A razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HEIDEGGER, M. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Metafísica e niilismo**. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

IVO, A.; LEAL, B. *Crise de racionalidade*. In: **Metamorfoses da questão democrática**. Buenos Aires: [s.l.], 2001.

JAMESON, F. **Postmodernism or the cultural logic of late capitalism**. London: Verso, 1991.

JAPIASSU, H. F. **A crise na razão no Ocidente**. Revista Eletrônica Sinergia, 2000. Disponível em: <http://www.sinergia.spe>. Acesso em: 2 fev. 08

KANT, I. **Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?** Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. In: LEÃO, Emmanuel Carneiro (Org.).Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1974.

LYOTARD, J. **A condição pós-moderna**. Tradução de José Bragança de Miranda. Lisboa: Gradiva, 1989.

MACEDO, I. **Nietzsche, Bayreuth e a época trágica dos gregos**.Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X200500020001&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 11 abr. 08.

MACHADO, R. C. M. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARTON, S. **Nietzsche**: *a transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Moderna. 1993.

MIROSLAV, M. **Pós-modernidade vs. Modernidade: a questão da racionalidade.** Revista Impulso N° 29 UNB [data?].

MOORE, J. **Nietzsche and the postmodernists**. Disponível em: <http://www.mith.demon.co.uk/POSTMOD.html>. Acesso em: 10 mar. 08.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2000.

_____. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **Escritos sobre História**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2005.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsbug. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

_____. **A Filosofia na época trágica dos gregos**. Tradução de Antonio Calos Braz. São Paulo: Escala. 2008a.

_____. **A vontade de poder**. Tradução de Marcos Sinédrio Pereira Fernandes e Francisco José dias de Moreira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

_____. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008c.

OLIVEIRA, M A. Pós-modernidade: abordagem Filosófica. In: TRASFERETTI, J; LOPES, F. S. (Org). **Teologia na Pós-modernidade**: abordagens epistemológica, sistemática e teorético-prática. São Paulo: Paulinas, 2003.

PALLARES-BURKE, M. L. G. **As muitas faces da História**: nove entrevistas. São Paulo: UNESP, 2000.

RIBEIRO, J. **Vocabulário e fabulário da mitologia**. São Paulo: Martins Fontes, [data].

ROBINSON, D. **Nietzsche and postmodernism**. Cambridge: Icon Books, 2001.

SAFRANSKI, R. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia. Tradução de Lya L. Luft. São Paulo: Geração, 2005.

SMITH, G. B. **Nietzsche, Heiddeger and the transition to postmodernity**. Chicago: University of Chigaco Press, 1996.

SUZANA M. C. M.; BARRETO, J. A. (Org.). **O discurso epistemológico**: modernos e pós-modernos. Fortaleza: Imprensa Universitária – UFC, 2003.

TAGUIEFF, P. O paradigma tradicionalista: horror da modernidade e antiliberalismo: Nietzsche na retórica reacionária. In: BOYER, A. et. al **Porque não somos nietzscheanos**. São Paulo: Ensaio, 1994.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WADOMIRO, J. S.. Interpretação, razão, ceticismo. In: LUIZ, P. R.; WADOMIRO, J. S. (Org.). **Razão mínima**. São Paulo: Unimarco, 2004.

WEBER, J. F. A teoria nietzscheana da tragédia. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 30, n. 1, 2007.

.